

بولس سلامة

النصر العرقي والوحد

مركز البحث والنشر
دار المعارف بصر

الصِّراعُ في الوجود

بولس سلامة

الصِّراع في الوجود

عزيم الطبع والنشر
دار المعارف بمصر

مقدمة

هذا كتاب في الأدب مداره الفلسفة ، أو كتاب في الفلسفة لحمته الأدب ، فهو مزاج منهما، وإن أربي أحدهما على الآخر في المقدار ، فغلبت على أحد التوأمين الرصانة ، وعلى أخيه طلاقة الجبين ووسامة الحياء ، فلأنما الرحم واحدة . كل فلسفة تجردت من الأدب فقد جنحت إلى المقاييس الرياضية وبعدت عن الحياة ، فجفت جفاف اللحم القديد فارقه الدم . وكل أدب تعرى من الفكر عاد كلياً مرصوفاً مهما يخلب جرسه الأسماع ويخدع آله الأبصار ، إنه لسراب الصحراء حسبه نفحة من ريح الشمال ، فإذا هو إلى زوال .

إن أفلاطون ، على هرم فلسفته ، ما فنى حبيباً إلى القلوب ، ذاك أن جمال العانس تمرّد على الزمن برغم المشيب والهزال ، فما برح الأدب يمسك قامتها الفارعة فينفس بها على القوس ، ويمرّ في عروقها النضارة ، فتلتئم بريقاً في العينين وملاحه في الخدين .

وهذا «شوبنهاور» و«نيتشه»، على الرغم من الليل الرهيب الذي يكتنف فلسفتهما ، يطلّان إطلال النجوم الثواقب من خلال العتمة ، وشفيعهما الأدب النصير والقلم المزمّر . فإذا صحّ ذلك في قطبين من أقطاب الظلام ، فأحرّ به أن يصح في ذؤابات الفجر الأشقر ، أمثال «مين دى بيران» «وبرغسون» «ومارسيل» وسواهم من أعلام الفكر ، الذين يقبلون عليك بالربيع الفتيق والجداول الرائقة ، فتتم بالزهر والثمر ، وتهل من الكوثر ما تهل ، فتسمى هنلمة «سينوزا» وجفاف «كنط» وتصورية «بركلي» .

ومرّد ذلك الربيع إلى قلم يروح إلى الفكر ويغدو إلى الجمال ، وكلاهما

ينبعان من صميم الحياة. ذلك أن الفلسفة العقلانية وحدها طاووس متتوف
الريش ، وأن الأدب بدون الفلسفة ريش الطاووس منفصلا عن حياة الطائر ،
تمر به الريح فيتأثر .

الفلسفة وحدها أشبه شيء بالهيكل العظمى ، تلمسه فيؤذيك التواء وتصدك
الحشونة ، فإذا كسوته العروق والأعصاب واللحم عاد بشراً سوياً ، فإذا حذفت
العظام وقعت على دودة .

وبعد ، فالذى يضع بين يديك هذا الكتاب شاعر لا قبل له بالرياضيات
والتدقيق العلمى ، وهو أبعد ما يكون عن المختبر إذ لا طاقة له على احتمال الروائح
والتعرض للاختناق أو الاحتراق ، وليس أكره إليه من الذرة التى أتت على
« هيروشيا » فقيل : كان هنا بالأمس مدينة .

وأنا أعلم إذ أدعى الشاعرية أنى أبديت أول مقاتلى للمناطق المترمتين
المتعتين ، الذين يحسبون الفلسفة بهلوانية رياضية لا تعلو المقدمات والتالى والماذا
وبعض ما تواضعوا عليه من المصطلحات الجاملة التى ابتدعوها وسجلوها ،
ثم تراهم لا يجسرون أن ينفصوا عنها ما تراكم عليها من غبار ، بل تراهم يقلسون
الغبار ويدفعون عنه عادية الريح ، بأن يضربوا من دونه سداً أصفق من سد مأرب ،
لئلا تطير المهبوات وتذهب ويذهبوا مع الرياح العواصف .

للفلسفة فى عرفهم ألفاظ خاصة تبقى حرماً على غير المنطقة ومن جرى
مجرام فى الخذلقة ، والتكيس . وعقول خاصة تجمّد ما تجمّد وتلد ما تلد ،
فكيف ينهك حرمتها شاعر يغلب عليه الخيال المرفه والإحساس العميق ؟
وكلاهما فى شرعهم خطر على الحساء ، فن شاء أن يكلمها فن وراء
حجاب .

ولقد انتهك حرمتها من قبل إسكاف ألماني هو « جاكوب بوهيم » (١٥٧٥ -
١٦٢٤) ، ووددت لو أن لى من ذلك الإسكاف غرزه بجميع ما ملكت
يدى ، وإن كان يسيراً بالنسبة إلى متوسطى الحال ، فالخذاء الألماني مفكر

رددت صدهاء أوروبا ، ولست سوى أديب طلق الشعر فغدا من هواة الفلسفة ،
وجلّ مطمحہ تبسيط مشكلاتها . ولقد تناول إليها قبل «بوهيم» جمال مصرى ،
لا أطمح إلى قلدة من حبله ، هو «أمونوس ساكاس» (١٧٥ - ٢٥٠) ، أبرز
أفلاطونى الإسكندرية فى النصف الأول من القرن الثالث . الفلسفة ليست
وفقاً على أحد ، فإنها كالهواء مشاع للجميع .

ولقد استهوانى الصيد يوم كنت قاضياً فأصبت من الطرائد كثيراً وأخطأت
الأكثر ، واجتذبتى الشعر فى مطلع الشباب الأول ، وعاد يراودنى فى الكهولة
فقطعت (بعيد الغدير) ، أولى الملاحم العربية ، فتداولنى النجاح والإخفاق ،
ثم أنشأت فى النثر (حديث العشية) ، و (مذكرات جريح) .

وأحسب أن كتابى هذا هو المحاولة الأخيرة التى قمت بها فى فترات هدنة
الأم ، بعد تسع عشرة عملية جراحية ، ومرض احتلنى منذ ست عشرة سنة
(١٩٣٦) ، ولم يزل يسمرنى جريحاً على سرير لم أبرحه منذ سنوات عشر
(١٩٤٣) .

لقد أحببت الفلسفة اليوم ، كما شغفتى الصيد بالأمس ، فقامت بهذه
الترهة الفكرية ، فإذا راقنك صحبى أيها القارئ فنعم الرفيق أنت !
وإنى أعدك وعد حرّ بأن أجنبك الشباب والعوسج والمشم والعقبات التى
صدت الكثيرين قبلنا فنفروا من الأحاجى والألغاز . ذلك أن معظم القائمين
بمثل هذه الرحلات تعبوا فتعملوا إتعاب رفاقهم آخذين بهم فى طريق وعر ،
فأعيا الدليل وعجز المسافر ، ثم قفل راجعاً وتاب توبة نصوحاً ، مقسماً بكل عزيز
أنه لن يعود إلى مثل هذه السياحة أبداً .

ونفر الناس من الفلسفة نفور تلامذة الصرف من الإلعال والإدغام ،
وحركة عين الفعل المضارع ، ووجوب كسر همزة إن وفتحها وجواز الحالين . . .
ولم يقتصر النفور على العرب والمستعمرين بل تعداه إلى الغرب ، يدلّك على
ذلك حادث وقع «لنيقولا بردايف» أحد أعلام الفكر الأوروبى ، مؤداه أنه نفى

من وطنه روسيا إلى فرنسا ، واتفق له أن صادف فيها أحد الضباط الألمان ، في خلال الاحتلال الألماني ، فاستوقفه العسكري واستجوبه استجواب المرتاب ، ولشد ما كان عجبه إذ أجابه «بردايف» أن مهنته فيلسوف ، فسأله وما معنى (فيلسوف) ؟ ثم استأنس الضابط بعد توحش يقيناً منه بأن لا خطر من مخاطبه على الأمن. وسأله «بردايف» بدوره عن موطنه ، فأجاب إنه من «كونيجسبرج» وهي ، كما تعلم ، موطن «كنط» العظيم ، فاستغرب «بردايف» جهل الضابط قائلاً: كيف استغلق عليك معنى لفظة فيلسوف وأنت من بلد كنط ؟ وهنا بلغ استغراب «بردايف» اللزوة ، إذ تبين له أن مخاطبه لم يسمع بكنط ، ذلك الاسم الذي خلد كونيجسبرج ومن وراثها ألمانيا ، في عالم الفكر .

ومن نظر إلى هذا الحادث النافه بعين البصيرة تبين ثلاث نتائج : غفلة الضابط ، وهوان المرء على أهله ، تأييداً لقول الإنجيل : أن لا كرامة لبني في وطنه ، وبُعد الناس عن الفلسفة .

ولكن أترامهم يعيدون عنها بهذا المقدار ؟

كلا ! كل الناس يتفلسفون ، حتى رئيس العصاية والسكرير والخلع الفاجر ، ففلسفتهم تقوم على السلب والسكر والفجور . كل الناس يتفلسفون في كل ساعة ابتداء من ماسح الأحذية حتى ديكارت وبرغسون ، على حد قول الشاعر : وكل الناس مجنون ولكن على قدر الهوى يختلف الجنون

يتفلسفون وهم لا يشعرون . ويذكرك هذا برواية هزلية للعقري الخالد «موليير» وهي رواية المثرى النبيل ، إذ يدهش الغني المتطرف لأنه يتكلم نثراً منذ ربع قرن ، على غير علم منه أنه ناثر .

الفلسفة هي حب الاستطلاع ، أي التوق إلى المعرفة . فكما أن للإنسان جسماً يقتضيه الغذاء ، فإن له عقلاً يتوق إلى الغذاء أيضاً . أما الجسم فيشبع ويتخم وأما العقل فكلما زده معرفة ازداد نهماً وتوقاً للاستطلاع ، لأنه متصل بالالهاية . وهذه البادرة تشهدا في الطفل أول ما ينطلق لسانه بالكلام ، فيسألك

عن الأشياء وأسبابها : يرى الثلج متساقطاً فيستوضحك عن مصدره ، ويخرج من الطفولة إلى الصبوة ، فيسألك عن خلق الإنسان ، فتجيبه أن الله هو الخالق ، فيسألك ومن خلق الله ؟

أفرايت كيف تجري الميتافيزيقيا على لسان الطفل بالسليقة ، كما يجري التفريد على لهوات البلابل ؟

وعندما يخوض الأميون في أبحاث شتى ، ويتحدثون مثلاً عن الوجدان والواجب والمحبة والغضب والجمال والخطيئة والثواب والشوعية ، فإنهم يتحدثون فلسفياً ويسمون ذلك كلاماً للتسلية . ولا غرو أن يحثك الفكر بالفلسفة كلما أطلّ على الحياة ولو من نافذة ضيقة . والمتهرب من الفلسفة كالحارب من الهواء ، إذ يفهم من الهواء الريح العاصفة ، وإنما الهواء يحيط به من كل جانب فينشقه في كل لحظة . ولن تستطيع الانقطاع عن الفلسفة ، إلا بالانقطاع عن التفكير والتزول إلى مرتبة الحيوانية ، ولكن في هذا الانحدار نفسه فلسفة ، ولو أنها فلسفة سلبية .

والفلسفة تتحكم في الأخلاق والعقائد والقوانين والحكومات نفسها ، أو ليست الثورة الفرنسية وليدة أقلام روسو وفولتير وأضرابها ؟ فإذا عرفت ما تقدمها وما نجم عنها عرفت مدى تأثير الفلسفة في النفوس وعلاقتها بالحياة .

أما مدلول لفظة فيلسوف في الشرق العربي فمما يضحك . قال أديب لبناني ، نحترم عبقريته . « يا رب أنا أمسك وأنت غدلي ، وكلانا ننمو معاً في التراب أمام وجه الشمس » . وإرتبك كثيراً عندما سئل لمضاح المعنى ، وبرغم ذلك عد فيلسوفاً .

وقال أديب عراقي :

لا تغف قدام لذاتك مكثوف اليدين أنت لا تأتي إلى دنياك هذى مرتين
فلتُقب بالشاعر الفيلسوف :

وهكّمت أحد الأدباء اللبنانيين بالدين ، ملتقطاً بعض الفتات المتساقط تارة

عن ماثلة دروين وطوراً عن ماثلة نيتشه ، فلم يقتصر عارفوه على تسميته بالفيلسوف ، فدعى الفيلسوف الكبير . وقد تغفر للشرقين ، وخاصة للعرب ، سماحتهم في بذل الألقاب ، كأن يدعى من يتقن الصرف والنحو (العالم العلامة) ، ومن ألمّ باللاهوت (الحبر الفهامة) ، ومن خط مقالاً في صحيفة مراعيّاً قواعد البيان (الكاتب اللودعى) ، ومن نظم قصيدة (الشاعر الخالد) .

أما لقب (الفيلسوف) ، وعلى الأخص (الكبير) في الشرق العربي فن قبيل التجديف على الروح القدس . ولا يبقى من مسوغ لهذا اللقب إلا بالمعنى الذى أوردناه آنفاً من أن الطفل نفسه يتفلسف ، حيثنّ فقط يستحق الزنديق وكل من خرج عن درب المبد لقب فيلسوف كبير . أما إذا شاء العرب تعرف الفيلسوف الكبير فيلوتوا وجوههم شطر الغرب ، فلقد بات التغنى بالمجد الغابر ، الذى طمسه الغبار ، ثقيلًا على المسامع .

أما الطعن على الغرب إجمالاً ولتنكر لما يصدر عنه ، وترديد الأنشودة البالية الدائبة على تذكيره بأنه مدين بحضارته للشرق ، فن قبيل تباهى الجائع المعلم بثروة أجداده ، يبيت على الطوى ويقول : كان جدّى ، ألا رحم الله الأجداد !

وإننا لمن يعيرون الغرب لما فيه من نقائص وخلاعة سافرة ، ولكن أترانا نحن الشرقيين جميعاً أولياء الله الأطهار ؟ وعندى أننا نضيف إلى رذائلنا رذيلة جديدة هي خطيئة الرياء ، وتلك أجسم خطايا الفريسيين .

الأدب العربى اليوم أحوج إلى اللقاح الفكرى الغربى منه في كل زمان ، فإن لم يفعل ظل في عزلة كعزلة اليهود ، وعاد مثلهم بغنى منغلّقاً يلور على نفسه ، فلا يبرح يحرّناًماً اجترار البهائم المقيدة في حظائرهما ، تهجع تارة ثم تعود إلى الاجترار ، وليس من جديد سوى الاجترار نفسه . وفي ذلك مجلبة للهزال والنفاء . ولو أنها أطلقت من مرابطها وأجهلت قواعدها في التصعيد ، لبلغت الكلاّ الندى والمرعى الطيب ، واهتدت إلى منابت العافية .

وكيف تكتب الحياة لأدب يدور في معظمه على الغراميات ، وينصرف للتعبير عن الشهوات وإبداء الشكوى والأنين وعرض الخلجات السطحية ، وتحميل القراء ما لا يطيقون من أنانية أولئك المنكوبين ؟

لقد ضجت البوادي بالأمس وضافت - على رجبها - بأنات مجنون ليلي ، وجيل بيثة ، وكثير عزة وأمثالهم ، ولقد كانوا معذورين في اللهفة والحرمان ، ولكن أنى نلتمس العذر لأدباء اليوم على الكذب المصطنع ، وكان خليقاً بهم أن يتنمروا من التخمّة لا من الجوع ؟

ونظرت في المكتبة العربية فوجدتها خالية من كتاب رابط بين التيارات الفكرية الغربية الحديثة ، فن كسب في الوجودية أغفل الماركسية ، ومن تكلم في هذه صرف النظر عن ربطها بالمثالية الألمانية وهلم جرا .

فخطر لي أن أسد الثلمة وأتدارك النقص ، فأجمع بين دفتي كتاب أهم التيارات الفكرية ، بحيث يخرج منه القارئ ، كما يخرج من بستان ، لم يقتصر على تذوق ثماره ، بل أدرك سرّ الفصون وطبيعة التربة التي تمتد إليها الجذور .

وطبيعي أن يكون هذا البستان صغيراً فلا يحتوى سوى بضعة شجيرات ، بالنظر إلى عجز البستاني ومرضه ، وهو الجريح المقعد الذي يتحامل على نفسه ليسقي الغراس ، فإذا أعوزه الماء رطبها بدموعه ودمه ، فإذا رأيت بعضها واهناً فلا تعجل على متعهدها باللوم ، فتلك الشجيرات العجاف سقيت بعرق الوهن الذي يذيب من عظمه ولحمه ليل نهار ، أليس هو القاتل في ملحمة عيد الغدير :

فتعجب لسابح في جحيم صكه الخطب زورقاً بشرياً

ولكن غراس البستان الصغير ، على قلتها وضآلة شأنها نماذج رئيسية صادقة ، فإذا أحببت الخروج إلى الحدائق الفصح والتطلع إلى أدواحها الماردة فلن تجدها غريبة عنك ، فإن ملوحة البحر كله في قطرة منه .

وشجني على التأليف نقر من الصمب ، فبسطوا في مستهل الأسباب الحافزة ضيق وقت القراء ، ومنهم النخبة الراقية كالحامين والأطباء والقضاة

والمهتمين ، بالمطالعات الفلسفية ، وزينوا لى إنشاء كتاب يلمحون من خلاله ما يلمح السائح راكب القطار السريع ، من أنهار وغابات وأوداء وجبال ، تقرب ، وتبعد ، وتستين ، وتتوارى ، بدون أن يضطر إلى الوقوف وقفة الأثرى الباحثة ليدرس ما فوق الأرض وما تحته . ووقع اختياري من بين الموضوعات الفلسفية التي تعلق على الحصر ، على الصراع (الديالكتيك) لأنه أعلق الموضوعات بالحياة وأقربها إلى الخاطر . وما التصورية والماركسية والوجودية إلا بنات الصراع اللواتي حبلن فأنجين من الأولاد ما لا يحصى .

ويستغرب مستغرب إعراض اليونان ، بناة الحضارة وأساطين الفلسفة ، عن الصراع حتى كاد يتلاشى عندهم ، لولا هرقليط وبعض بذور سقطت من أجربة الزارعين ، فما عثمت أن صوحها الشمس على صخور الآتيك ، ذلك أن الإغريق آثروا السكن على الحركة ، واستسلموا للتأمل ناظرين إلى القبة الزرقاء الجميلة التي تصوروها مقفلة من كل جانب ، فسحروهم الجمال واعتبروا أن القدر الإلهي مصلر كل خير وحق وجمال .

لقد كلفوا بالحركة الدائرية والسنة الكبرى ، فكل شيء يلور على نفسه ويعود فيتكرر ، فما كان أضيق هذا الأفق الدائر ، وما أبعد الحالمين به عن الحركة والصيرورة ، وعن المأساة المستمرة ، وعن فكرة اللامتناهي . وجاءت المسيحية فكسرت الدائرة الحديدية المقفلة وفتحت البصائر على اللانهاية وقالت : بعداً للقدر المجبر ! وحى على الحرية .

دعوة ديناميكية مضطربة وضعت حرية الإنسان مقابل حرية الله ، وغفت على الحركة الدورية اليونانية منادية بالانفتاح والخلق .

ولقد أفاد من هذا السلاح الصراعى الذى جاءت به المسيحية خصومها أنفسهم ، وفي طليعتهم كارل ماركس . المسيحية قالت بالحركة والتجدد الدائم والخلق ، غير مطلقة الماضى ثلاثاً ، فهي محافظة خلاقة ، تحترم التقاليد ولا تنام عليها ، تأخذ الماضى وتبعثه بما تنفخ فيه من روح جديدة ، فتجمع بين المترسّن

والسرمدى ، بين التأريخ والتأليف ، بين الأرضى والسمائى . ولكن المسيحيين عدلوا عن الثورة الى أصرهمها المسيح ، واستحبوا القوالب اليونانية فوسّعوا بعضها وضيقوا بعضها ، وكان ترويع المسيحية إلى اليونانية خليطاً من الرضى والإكراه ، ولقد شدّت الفتاة الكعاب من شعرها غير مرة قبل أن تدخل مخدع زوجها الشيخ . ولا نكير أن للفلسفة التومائية ، المنبثقة عن الأرسطية المعروفة بالكلاسيكية أو المدرسية ، مكانتها الرفيعة المقرّنة برفعة حامل لوائها القديس توما الأكوينى ، الملقب بشمس المدارس ، ولكننا لا نرى إلى المسيحية بشيء إذا نحن خالفنا الكلاسيكية في غير موضع .

✍ إننا في سبيل فلسفة لا في سبيل عقائد إيمانية .

وفي جملة ما تؤاخذ عليه الكلاسيكية إقراطها في العقلنة ، وزعمها أنها تحل كل مشكلة . وتلك خطيئة لا يغلونها كل مذهب مغلق يدعى حل الصعوبات جميعاً ، حتى مشكلة الشر ، فيزعم أن كل وجود هو خير بذاته ، فلا مشكلة الشر انحلت ، ولا كل وجود خير . وأين الخير في وجود الأفاعى والعقارب والمجرمين وأثرياء الحرب ؟

لقد هرمت المدرسية فتخلقت عن مسابقة الحضارة ، واحتدبت العجز برغم محاولة البابا لاوون الثالث عشر تقويمها لتكون سداً في وجه المفاصد التي تفاقمت في أواخر القرن التاسع عشر .

ثم إنها جامدة تعوزها الحياة (الديناميكية) . ولقد كان في الهزات الفكرية العنيفة التي صلمتها ما يكتفى لإيقاظها . ولكنها ظلت نصف نائمة حيال لوثيروس وديكارت وباسكال . وأوغيست كومت ومجل وأمثالم . وليس في درجات الكسل ، أدنى من النوم على أكاليل الغار ، أو على المخلفات الأرسطية ، والتغنى بالمادة والصورة والجوهر والسبب الفاعل ، والسبب الغائى والكمية والكيفية إلخ . . .

الحياة تقتضى التجدد والخلق الدائم ، وليس أقتل لها من المجموع المرادف

للموت . الحياة تقتضى الثورة بشرط أن يكون النائر مؤمناً فاضلاً يحتفظ من الآتية العتيقة بالنفيس ويصهره بنار تكسبه الصقل واللمعان ، لا هداماً يحرق الآتية برمتها وينثرى رمادها فى مهب الريح .

ومن الجناية على الكائن الضارب بجنوره فى اللانهاية أن يقيد بمفاهيم سطحية ، يتوهم واضعها أنها سرمدية . فمن حاول ذلك فثله مثل الذى يسجن البحر بإقامة الحواجز الخشبية الواهنة على الشطّ الرجراج الموار ، فليس الجحود فى طبيعة البحر ، ولا فى طبيعة الإنسان ، فكلاهما طليق منفتح .

ويقيناً إنه لو بعث الأكويينى حياً — وقد مر على موته سبعة قرون — لتنكر لعظم ما خطه يراعه العبقري ، ولكان ذلك الروح العلوى أول النائرين على التحجر . أترأه يرتضى الحمار مركباً فى عصر تقطع فيه الطائرة مئات الأميال فى الساعة الواحدة .

وزاد فى تشويه الكلاسيكية أتباع الأكويينى ، إذ أخضعوا الفلسفة للاهوت ، فأفقدوها بذلك استقلالها ، وأصبحت كالجارية العرجاء يقودها سيدها إلى حيث يشاء . وكان عليهم إما اعتماد الوحي ولا فلسفة ، وإما اعتماد الفلسفة ولا وحي ، فإذا كان الفيلسوف مؤمناً فلا بأس أن يكون الوحي بمثابة الدليل الذى ينير الطريق ، لا ذلك الأمر الذى يجر العرجاء .

وتظهر شيخوخة التومائية خاصة من الجهة العلمية ، فأين هى من الانقلاب العلمى المائل فى الطب والفلك وعلم النفس وعلم وظائف الأعضاء ، وسائر أنواع العلوم وأسباب الحضارة ؟

أو لم توغل فى القيد عبارات من مثل (النفس الغازية والنفس النامية) ، وما سوى ذلك من المصطلحات البالية . ولا ذنب للأكويينى ، ولكنه الزمن الذى يبلى الصخور ، قد تبدلت الأرض وما عليها .

فى القرن الثالث عشر كان العلم رضيعاً لم يبلغ القطام ، وكان أعلم العلماء وأوسعهم أفقاً فى الفلسفة الطبيعية وما إليها ، دين تلامذة مدارسنا الثانوية مرتبة ،

ومعلوم أن الفلسفة لا تستغنى عن العلم ، فختلف العلوم بمثابة الأدوات التي يشيد بها القصر ، وهي متماسكة لا تستغنى أداة عن أخرى ، فعلم النفس مرتبط بوظائف الأعضاء ، وهذه متصلة بالطب وعلوم جرا . لقد رثت الأدوات الكلاسيكية ونخرها السوس ، فإذا ثبتت للمنجنيق بالأمس فأنتى لها أن تثبت للملغ اليوم ، فضلا عن القنابل الذرية ؟ .

وأرجح أن المنطق الأرسطى هو أقدم العصى التي تتوكأ عليها العجوز . وأضعف ما في هذه العصا عقدة القياس . وقد أولعت الشمطاء بتلك العصا فتوهمتها قضيباً سحرانيا به تبتدع الغيبيات والتجريد ، وتثبت وجود الله وتخلو النفس ، وتحل مشاكل الوجود . فأين من هذه العصا عصا موسى التي كان يتوكأ عليها ويهش بها على غنمه ، وله فيها مآرب أخرى .

ولا يمحو هذا النقد شيئاً من حسنات الفلسفة المدرسية العديدة ، فن ينهم الفتاة ، التي انتخبت عام ١٩٠٥ ملكة الجمال في باريس ، بالوهن والشيخوخة عام ١٩٥٢ يقل حقا ولا يفترى . وإني على إيثاري معظم مبادئ الوجودية المؤمنة ، لأول المعجبين بتوما العظيم ، وبكثير من القواعد التي أملتأ عليه فضيلته الملائكية . وربما كان نفورى من العقلانية المفرطة راجعاً إلى نفورى من الرياضيات .

كتب أفلاطون على مدخل الأكادىمى : من لم يكن رياضياً فلا نصيب له عندنا .

وأنا العاجز أقول ، من باب النصيح للقراء ، من كان رياضياً فلن يروقه هذا الكتاب .

• • •

قلت إن الفلسفة استهوتنى فأقبلت عليها إقبال الصادى ، برغم الصعوبات ومنها العمل للعيش ، ووهن الجسم ، ووعورة الطريق ، أخص بالذكر من المؤلفات العويصة (نقد العقل الخفض) لكنط ، وكتابى (المنطق والظاهريات) ،

لهجل ، و (معطيات الوجدان البليسية) ليرغسون . وكادت أصاب بعسر المضم فأعود أدرأجى . ولكن هذه العقبات لم تكن شيئاً مذكوراً بجانب غموض مؤلفات الفلاسفة العرب ، ومنها شرح ما وراء الطبيعة لابن رشد ، الذى اضطررت إلى الرجوع إلى أرسطو نفسه فى الترجمة الفرنسية ، فوجدت الأصل أقرب منألا من الشرح . ولعل للمفكرين العرب عندهم فى الغموض ، فلقد تناولوا الفلسفة عن ترجمة معظمهم من الأعاجم اللخلاء على الفلسفة ، فكان ذلك سبباً رئيساً فى التشويش ، إذ لا يبعد ترجمة الشعر سوى الشاعر ، وترجمة الطب غير الطيب . ونجم عن ذلك الاضطراب ، إلهام كثير ، حتى لتقف على بعض الجمل وتتساءل عما إذا كانت كلاماً مفيداً ، أو كليماً مرصوفاً يراد به ملء الفراغ ، أو أنه الفراغ بالذات . ونحن نضع بين يديك بعض النماذج ، ولا تكثُر منها ، لأنها دواء مرسألك الصبر على احتماله .

فما ورد فى الكتاب الموصوم بشرحى الإشارات ، لتصير الدين الطوسى وإمام فخر الدين الرازى (الطبعة الأولى بالمطبعة الخيرية ١٣٣٥ ص ١١٩ - ١٢٠) .

« وهذه النكته غير مناسبة بحسب النوع للغرض ، ومناسبة بحسب الجنس . أقول الكلام كان فى المركبات ونسبها فى المزاج وانجرّ إلى إبطال المذاهب المخالفة لذلك وهذا البحث لا يناسبه من حيث تعلقه بالمزاج والتركيب ويناسبه من حيث تعلقه بالعناصر التى هى أصول التركيب فى المزاج فكان مناسباً بحسب الجنس دون النوع . وكان الأصوب أن يقول وهذه النكته غير مناسبة بحسب الصورة ومناسبة بحسب المادة ، والغرض من إيراد هذه النكته هو التنبيه على أن كون النار المحيطة بسائر العناصر غير مرئية هو لبساطها » .

وورد فى الصفحة ١٦٨ من الكتاب نفسه « إنه قد يجوز ذلك ولكن يكون فيه إلحاق كل بكل يمحله صورة أخرى ليس جزءاً من الصورة الأولى ، فإن المعقول الجنسى والنوعى لا تنقسم ذاته فى معقولته إلى معقولات نوعية وصنفية

يكون مجموعها حاصل المعنى الواحد الجنسى أو النوعى ولا تكون نسبتها إلى المعنى الواحد المقسوم نسبة الأجزاء بل نسبة الجزئيات ولو كان المعنى الواحد العقل البسيط الذى سبق تعرضنا له ينقسم بمختلفات بوجه لكان غير الوجه الذى يشكك به أولاً من قول القسمة إلى التشابهات وكان كل واحد إلخ .

وورد فى كتاب النجاة ص ٣٦٦ - ٣٦٨ « لو كان يجوز أيضاً أن تكون النفس الجزئية تحدث ولم يحدث لها آلة بل تستكمل وتعمل لكانت معطلة الوجود ولا شئ معطل فى الطبيعة ، ولكن إذا حدث الهيؤ للنسبة والاستعداد للآلة يلزم حينئذ أن يحدث من العلة المفارقة شئ هو للنفس . وليس إذا وجب حدوث شئ مع حدوث شئ يجب أن يطل . »

ومن أقوال ابن رشد فى كتابه (تهافت التهافت) :

« إن ذلك لم يكن كذلك لأن ذلك لم يكن فى قول الشارح الأول كذلك

ليس إلا فقول أبى حامد خارج إلخ . »

ولو أردنا إطالة الوقفة على تعابير ابن رشد من مثل : جوهر جوهر وعقل عقل وتراكيب جزئية عنصرية عائدة إلى الاسطقصات ، لفعلنا . حسبنا هذا من نماذج القلدى . ومن المؤسف أن ترى ما يدانيها غموضاً عند المؤلفين المعاصرين .

لم تصدق الصعوبات عن الماضى فى السيل الذى سلكت ، ولعل التسع عشرة عملية جراحية عودتى الصبر على المشقات . ولكنى لم أرد لسواى من المتاعب ما عانيتها أنا ، فكان أول ما خطرلى تبسيط المشكلات الفلسفية ووضع ما أتناوله منها فى أسهل القوالب وأقربها إلى الفهم .

ولما كانت اللغة أداة التعبير ، فقد قطعت على نفسى عهداً ، بل فذرت نفراً مؤداه : تعيد الطريق وفتح جسر رجب يعبر عليه المتترهون والمتترهات من ضفة إلى ضفة ، وكأنهم ذاهبون إلى عرس ! فحطمت ما حطمت من الحواجز والسدود ، وزحزحت ما زحزحت من الجنادل التى تتعثر بها الأرجل ، إلا (٢)

ما تفرضه طبيعة الأرض ، فلا بد للسائرين من أن يتفقدوا مواطن أقدامهم بين
بين ساعة وأختها . حسب الطاهي أن يقدم الطعام السهل الازدرد والشراب
السائق ، ولكن ذلك لا يعنى الآكلين من القضم والتجرع .

وبما أن المرء مطبوع على رد الفعل ، فقد راودتني كثيراً فكرة التأليف باللهجة
العامية ، ولكنها ليست باللهجة الشاملة ، فلكل قطر عربي لهجته . وذلك يورط
القارئ في صحويات جليدة ، فيكون القرار من الرضاء إلى النار . لذلك ترائى
وقفت موقفاً وسطاً ، فوضعت الكتاب بلغة التخاطب الراقى التي لا يزدريها اللغوى ،
ولا يعافها الأديب ، ولا تستعصى على القارئ العادى .

وجملة القول فالكتاب حديث مكتوب ، من مثل ما تتداوله ألسن المفكرين
أو الأدباء السامرين في ليلة شتاء يحلوى فيها السمر . وبالنظر لكون اللغة وساطة
لا غاية في نفسها . فقد تعددت مهولة الأسلوب ، فعدلت عن الأناقة وزخرف
القول . وإنى أكرر هنا ما قلت في تصدير كتابي (حديث العشية) ومؤداه :
إن للموضوع الأدبي البحث حلة خاصة . أما الفكر فلا قبل له بالألوان والصور ،
فإذا هي ازدحمت عليه طمرته ، كالورد يلتف على النحلة فيخنتها .

من أجل هذا خرجت على أصول البلاغة ، فلم أسجد للمسند والمسد إليه ،
ولم أتقيد بالإطتاب والفصل والوصل ، بل تمردت على قواعد المعانى والبيان ،
واسهدفت غاية واحدة هي فائدة القارئ ، والتوصل لذلك بلغة صحيحة أوتدانيها ،
غير قائل مع مولير المهكم بالأطباء : فليمت المريض وتسلم قواعد الطب . إن
المريض لأحب إلى من هيوقراط .

لذلك ترائى أكرر المعانى حيث لا موجب للتكرير ، وأفصل حيث لا يتحتم
التفصيل ، وأعيد اسم العلم حيث يقوم مقامه الضمير ، وأعدل عن الصواب
المهجور إلى الخطأ المشهور ، فاستعمل لفظة الكلاسيكية والأولى الكلاسيية ،
والفنان وصحيحها المفتن . وأجرؤ على اللغة فأصطنع ألفاظاً من مثل : العقلنة
والروحنة والشخصانية . ولا أحجم عن اصطناع الألفاظ القرنجية المتداولة ، غير

متخرج من استعمال لفظي (الأوتومويل والتلفون) ، مثلاً عوضاً عن سيارة وهاتف ، وللسيارة معان عديدة ، وآخر ما تنطبق عليه هو الأوتومويل . أما لفظة (الهاتف) في معناها الأصيل فجد بعيدة عن مدلول التلفون ، ولكني أستعمل لفظي (سيارة وهاتف) أيضاً . اللغة كما قلنا وسيلة لا غاية بنفسها ، والعصر غير عصر ابن قتيبة وابن السكيت والزحشرى وأبي على القالي .

ولو بحث الفيروزآبادي والجوهري والثعالبي والسرخسي وأمثالهم لأبت عليهم تلك المهم الرفيعة أن يتخلفوا عن ركب الحضارة .

لقد اجتنبت التكلف وعللت عن الصناعة اللفظية إلى وضوح المعاني ، وقلما حفلت بالصقل والتشذيب إلا في ما لا بد منه ، فجعلت الكلام أقرب إلى الطبيعة منه إلى الديباجة العالية . لذلك تركت القلم يجرى إلى الغاية . غير أنني لم أنه عن الوثوب أحياناً ، فعل الفارس الكهل يحامل حصانه القديم ، فيشد ويرخي العنان لثلاثا بسبب الإفراط في ضغط الشكيمة جرحاً للفرس . وقد يكون في إرسال اللجام على المعرفة عجلة للخطر فتكبر المطية ويتجدل الفارس ، ولكن صرخته تلك لا تحط من شأنه .

• • •

في هذا الكتاب كثير من الأمثال والنوادر . وإنما رميت بذلك إلى تندية الجوف الفلسفي ، ولزالة التجريد والضباب من طريق القارئ ، فليس مثل النوادر لترسيخ المعاني في الأذهان . لذلك ترى طلاب العلم ينسون معظم الكتب بعد ترك المدرسة ، ويتمرد على النسيان كتابان : كلية ودمنة وحكايات لافونتين . واعلم حفظك الله أني حين أهزل كل المزل أكون جادا كل الجدد . بلى إن الجوف الفلسفي ناشف ، ويزيد في جفافه أولئك المؤلفون الذين يوهمون القارئ بوجوب الدخول على الفلسفة عابساً مرتدياً بزته الرسمية ، مغطياً يلبه بقفازين ، فيفقد نصف شجاعته على العتبة ، ويضيع النصف الآخر بعد الدخول ...

قل إن شاباً غريباً مهذاراً كلف بإحدى القتيات ، فكلم أباه في الأمر ،

فبدأ أبوه المفاوضات الأولية ، ثم دعاه إلى زيارة الفتاة وحده تمهيداً للخطبة ، وأسدى إليه بعض النصائح ، ومنها وجوب الرصن في حضرتها ، لما يعلم من غفلة ولله وطيشه . ولما ودعه قال له كن مهذباً في حديثك وثقل رأسك . ولما بلغ الفتى فناء بيت الحساء ، شاهد جرناء في باحة الدار ، فذكر نصيحة أبيه ، وعمد إلى الجرن فثقل به رأسه ، ودخل على القوم فكان نصيبه الطرد المباشر .

فلتدخل على الفتاة باسمين مطرحين (السموكن) لابسين ثياب الرياضة . فإذا لقيت بعض الصعوبات في أبجائنا المقبلة ، وقلما تجدها ، فلا تنذر . فإذا كنت ممن تمرسوا بالمشكلات الفكرية حملتنا على النتيجة ، أما إذا كان هذا المؤلف أول ما تقرأ في الفلسفة فاعلم — حفظك الله — أنه ليس في بابه أوضح منه . زعموا أنه كان في قرية ما فتاة اسمها (زهر) ، وكانت على جانب عظيم من اللامامة ، إذ اجتمع لها فطس الأنف ، واحد يداي الظهر ، وصلع الرأس ، وكان في القرية المقابلة البعيدة مسخ قزم لثيم ، يربى على (زهر) دمامة ، حتى لا يقع النظر على أبشع منه خلقاً وخلقاً . وسعى أحدهم لترويجها منها وتمت الخطبة غيائياً . وضرب موعد الزفاف ، فذهب وفد العريس لجلب العروس ، وكان بين القريتين واد عميق يتوسطه نهر ، فرافق العريس الوفد إلى ضفة النهر وهي منتصف الطريق ، ولبت هناك منتظراً .

ولما خرجت العروس من بيت أبيها ، شيعها أهلها إلى طرف القرية ، شاكرين الله على الصفقة الرائجة ، يقيناً منهم بأنه ليس في الفتيات أقبح من (زهر) مهما يكن من شأن صهرهم . وأخذوا يكررون على مسمع الوفد عبارات المجاملة ويردونها : بورك لكم زهر . وضاق صدر أحد أصحاب العريس بهذا التهمك المبطن فصاح بهم : ويحكم ! أنحبسون أنكم غبثتمونا (بزهر) ! فآه لوعرقم الذي على النهر !

فحزفك أيها القارئ عن هفواتنا ، عن معائب « زهر » ! .

معظم هذا الكتاب يدور على الفلسفة الوجودية ، وكل ما سبقها من فصول فتمهيد لها ، إذ كانت الوجودية وسابقتها الماركسية بمثابة رد فعل للتصورية الألمانية . من أجل ذلك تبسطنا في عرض المثالية الألمانية والماركسية ، فالأخوات الثلاث — على ما يبين من تنافر — متصلات يتغلغل عليك معرفة إحداهن معرفة صحيحة إذا صرفت النظر عن أختها ، كما تستحيل معرفة الليل إذا انقطع عن النهار . ولكل من الأخوات أهميتها ، أنخص بالذكر الماركسية والوجودية لتأثيرهما في توجيه السياسة والأخلاق .

ولقد أسهبت في عرض وجوه الأخوات الأمهات على قدر ما يسمح بالإسهاب مؤلف واحد ، فكل واحدة منهن تقتضى مؤلفات ، والعمر أقصر من أن يتسع لذلك ، فضلا عن جسامه العبء الذى تنوء بحمله العصبية ، فكيف بالجريح المهيض الجناح ، المعلق على شفير الهاوية بخيط مشيط ، فلا يبرح موصول الأم ، دائم القلق ؟

ولا ريب أن الجرح المض والخطر المتصل ، والممّ الذى تتألف منه دقائق حياتي ، كانت العناصر التى وجهت خاطرى إلى الوجودية ، فاستهوتنى الوجودية المؤمنة .

الأم والخطر والممّ نقاط أساسية يتلاقى عليها المفكرون الوجوديون جميعاً . وهى التى تحرك أفلامهم للتحليل وخواطرم للتأمل ، فيعانون المشكلات بأنفسهم ويعيشونها ، فلا يقفون منها موقف المتزهد على شاطئ البحر ، ينظر إلى السابحين ويصدّر أحكامه من بعيد فيقول : هذا أمهر فى الغوص ، وذلك أقدر على العوم ، وأثبت على مصارعة الأمواج ، وغالبية الآكام الزرق السوائل ، مهمة الوجودى أن يرتقى فى البحر الخضم ، فيتعرض للصخور النوائى واللجج السود ، ويلمح الحيتان فاغرة أشداقها ، فإذا كسل واسترخى غدا طعاماً لها . ألا إن حياة السباح موصولة باليقظة الدائمة والجهد المستمر ، فمن نام مات .

وقد بالغ الوجوديون فى تصوير القلق ، وربما كان هيدجر ، وهو أبرزهم

في تصوير الممّ وخشية الموت، أسعد الناس في الحياة العملية . ومن المؤكد أن جان بول سارتر ينتهب اللذات على نعم الحازيند، فإذا قال بالممّ والقلق فهو إنما يخشى زوال النشوات، واستفاقة الروح من سباتها .

بلى إن أعلام الوجودية يبالغون في وصف الممّ والقلق الدائم والألم المذيب ، أما أيوب القرن العشرين فيعيشها ، أليس هو القاتل في مطلع « ملحمة عيد الغدير » :

يا ملك الحياة أنزل عليّ
جود كفتيك إن تشأ بعلأ العير
يوقظ الزهر فالربيع على التل
كلما افتر برعم داعبته
واهباً النور والندى للروابي
طال في منقع العذاب مقامى
فنسيت النهار من طول ليلى
ليتني أبصر النجوم فأهلى
إن حظي من الحياة سرير
كل هنى الدنيا الطليقة أضحت
وفي قصيدة « ألم » :

يا موت يا ملك الحنان ظلمتني
أترى يروفك أن أعيش معذباً
دام تخلل في العظام فردها
سالت على حد المباحض مهجتي
وتشابهت مني الجراح فأصبحت
واد تقطعه الكهوف كأنما
جرح ترى أطرافه موصولة
وأدرت سمعك عن وجع ندائي
جسدى تمزقه نيوب عياء
فلذاً وأشلاء على أشلاء
فشافرها مصبوغة بلمائي
خراً تفضل بها عيون الرائي
جسمى الطعين مغاور للداء
وتكاد تلمح بينها أعضائي

فإذا تحرك عندها قلبي فما دقاته إلا نذير فتأني

• • •

وتشيع بي حى تهد مفاصلى فأغيب في الكابوس غيبة سايح
في عالم الأشباح يفرق خاطرى أهوى إلى مثل الجحيم مروعا
تسعى به غير الأراقم شرعت تنساب من جيف إلى جيف ومن

• • •

أمشى على حم الصواعق تارة ويح السفينة في الخضم شريدة
كأسمى على الأكم الدوى شربها لم يبق للندمان بعللى قطرة
وإذا العذاب اللد حلّ بساحتى إن الشقاء أخى ومؤنس عزلى
جرداء مرهقة السنان صخورها وهضابها كالهامة القرعاء

• • •

صباحى أمر من المساء فعيثى أوأه لو كان الرقاد يزورنى
لا يلتقى جفناى إلا خلصة ألى يشق على الخيال لحاقه
هو كل آهات العصور تجمعت قد كنت دمعاً فى محاجر آدم
لم تجر فى لهب الحناجر غصة موصولة الظلماء بالظلماء
لرضيت من دنياى بالإغفاء فكان بينهما قديم عداء
فيتيه بين البحر والصحراء مروية بمسامع الشهداء
ويوم هاويل شهدت نمائى إلا عبرت بها مع الألوأ

أيوب ما أيوب ماذا خطبه هو قطرة وأنا خضم بلاء
 فإذا مررت على الجريح تعود فلفد أتيت مدافن الأحياء
 وإنى لأتحلى الوجودين بل التاريخ والأساطير أن يكون آدمى واحد عانى
 ما عانيت من جهة النكبات والمعموم .

ولو اقتصرنا هذه الآلام على الجسد لقال قائل : وما علاقة ذلك بالوجودية ؟
 فهناك ألوف المعذنين في الدنيا وليسوا على شيء منها . أجل ! ولكن آلام الجسد
 تعدته إلى الروح ، وآلام الروح نفذت من الطبيعة إلى ما وراءها ، فمرت بمحن
 الشك والإيمان ، وتداولني التحجر والتفجر ، والتذمر والإذعان ، والعقلنة والتصوف .
 ولقد طويت كتابي (مذكرات جريح) على كثير من البذور الوجودية ،
 غير متعمد أن أجعل منه طريقة للتفكير . وهنا ينبرى معترض يقول : ما لهذا الرجل
 يتشوف إلى الأعلى ، فأين مؤلفاته في الوجودية ؟ وما طريقته الخاصة في فهم
 الوجود ؟ بل أين رأيه الشخصي البارز في هذا المؤلف نفسه ، وأين سهمه فيه ،
 إن هو إلا عرض وتلخيص وجمع .

أما الجواب على الاعتراض الأول فوجزه أني أعرف نفسي فلا أطمح إلى
 مقام المفكرين الأعلام ، إلا إذا كان المفكر في عرف الشرقيين العرب من
 الطراز الذي عرضت له في غير هذا المقام ، فيستحق هذا اللقب أي من ندّ عن
 الغوغاء ، أو أي من تزنلق ، أو قام على تدريس الفلسفة ، أو جمع به القلم
 مرة فتناول بحثاً فلسفياً ، حينئذ يكون شاول أيضاً في الأنبياء .
 وليس من الضروري أن يكون الوجودي عالماً متبوعاً كمارسيل وبردايف
 وسواهما .

حسبي أن أعيش الوجودية الموثمة ، وأتبنى الكثير من آراء أعلامها ، بدون أن
 يكون لي طريقة خاصة . يكون الإنسان مسيحياً أصيلاً ولو لم يكن بإسكال أو
 أغوستين أو بولس . ويكون مسلماً من يعيش إسلامه ولو لم يكن ابن الفارض
 أو الغزالي أو علي بن أبي طالب .

أما سهمى فى الكتاب فاعلم أنى عرضت ولخصت وترجمت واقتبست ، ولكنى أبديت كثيراً من الآراء الشخصية ، فكنت أدجها تارة بفكرة الفيلسوف الذى أتحدث عنه ، إذ لم أرحاجة لوضعها بين قوسين ، فتكون فى صلب النص إتماماً له ، وتارةً أضيفها إضافة فتكون شرحاً وتعليقاً ، وطوراً أوردتها فى مثل أو نادرة فتكون تبسيطاً .

وكثيراً ما عارضت آراء المفكرين كما سترى . وطالما أقحمت فى البناية من الحصى أسدً بها الثغرات . وطالما أنرت من الروايات المظلمة بمصباح خاص ، فخفضت السرايب ، وتعثرت فى الأقيية ، فجنبتك كثيراً من العناء .

* * *

بقى أن يعينى عائب لإفراطى فى التكرير والاستطراد . أما التكرير فلازم للأبحاث الفلسفية جميعاً ، وكل من له إلمام بهذا الصدد يعلم ذلك ، فرب كتاب فلسفى ضخم يلور على نقطة بعينها . إن القضايا الفكرية لتختلف عن الشعر الرمزى الذى يكفيه التلويح ، ويضيره التصريح والتعليق .

وإنما أردت أن يكون هذا الكتاب فى متناول الطبقة الوسطى من المتعلمين ، لذلك عرضت المعنى الواحد بوجوه مختلفة . وهذا لا يعنى الاستخفاف بعقريه القارئ ، فأنا أعلم أن أساطين الفكر وأعلام الأدب فوق هذا المؤلف ، فإذا أقبلوا عليه فإقبال الصحيح على المريض ، يفتقله ويبدل له النصيح ويغمره بالهجة .

أما الاستطراد الذى يحسبه بعضهم خروجاً عن الموضوع فإنى أراه فى صميم الموضوع ، ذلك أن المنتزه الخارج إلى البرية تستوقفه الأزهار القائمة على جانبي الطريق ، والهضبات المشرقة على السفوح ، والأدغال الشائكة على ضفاف السواقي ، فتخلق فى بصره وبصيرته ما تخلق ، فإذا حدثك عن هذه الحواشى فلا تنبرم به ، فربما كانت أكثر فائدة من البن .

القطار وحده يلترم الخط الحليلى فلا يحيد عنه يمنة ولا يسرة ، ذلك أنه

آلة حديدية ، أما الإنسان فغير هنا .

• • •

وقد أغفلت الإشارة إلى المصادر ، وعدلت عن الهوامش إلا نادراً ، فليس أكره إلى من توزيع بصر القارئ بين المتن والحواشي ، فمثل القارئ حيثئذ مثل المحارب على جبهات عديدة ، تفلت من يده جميعاً كما وقع لنتلر . فمن كان في شك من ذلك فليطالع كتاب ما وراء الطبيعة لابن رشد طبعة بويج اليسوعية فلقد بالغ الأب العالم في الإتقان والتقصي وتعداد المراجع ، ملتزماً بالدقة العلمية ، حتى كاد يضيع الفكرة الأصلية .

قيل إن ملكاً اعتراه داء وبيل ، فكان رئيس ديوانه يطلع كل يوم على الشعب ببلاغ رسمي يطمئن فيه الناس إلى صحة العاهل ، فيزعم أنه في تحسن مستمر . وقضى الملك بعد أيام فقال أحد الظرفاء : أظن أن جلالتة مات لكثرة التحسينات !

• • •

أما غاييتي الأولى والأخيرة من هذا الكتاب فتوجيه النشء العربي الطالع شطر الفكر ، والنشء أحوج ما يكون في عصر المادة هذا إلى تفهم القيم الروحية ، فهمتي على الأقل كهمة الشرطي الواقف على مفترق الطرق ، يتعذر عليه لإيصال السياح إلى قم الجبال ، فيقيهم مغبة الأخذ في طريق وعر ، فيسلكون سمتاً سرياً يقودهم إلى الأعلى ، حيث الجمال والعافية وفوح العبير .

وإذا أنا عجزت عن إضافة حجر إلى هيكل المعرفة ، فحسبي أن أكون في عداد السدنة الذين يفتحون الأبواب للداخلين ، لا يتقاضونهم أجرأ ولا شكوراً .

غاييتي تحييب القيم الروحية إلى النشء في هذا العصر المحموم ، وقد أصبح معظم البشر آلات تفر من التفكير ، حتى تهزأت وصدت في حمأة طلقها الشاع الطهور والنسيم العلوي ، فاستترت بالعليق الأخضر ، وغدت مسرحاً للأفاعي وملعباً للصلال . وقد لبست كل حية اسماً طريفاً ، فدعى التفاق مرونة ، والنندر

مهارة ، والفجور حبا ، والمقامرة حظا ، والكبرياء شهما ، والبذاءة ظرفا ، والظلم حزما ، والسرقه تجارة ، إلى آخر هذا المعجم الذى يخيف الضواري لوصور رموزا .
قال النبي العربى : بعثت لأتمم مكارم الأخلاق .

وفى سبيل الأخلاق هذا الكتاب . فإذا تلاشت قيم الخير والحق والجمال من صدور الناس فإذا يبقى لهم ؟

ولقد تشللت على الملاحدة ، ودعوت إلى الإيمان والرجاء والمحبة ، غير مفاضل بين ديانة وأخرى ، فليس أكره إلى من الجدل البيزنطى العقيم .

إن فى الكون حقائق رئيسة هى الإيمان بالله وخلود النفس والبعث والثواب وقلمية الخير والحق والجمال . وإنما نظرت إلى القيم التى يتلاقى عليها أغوستينوس ، وعلى بن أبى طالب ، وغندلى ، فلم أحفل بالسفوح والمغاوير والمنعطفات .

يقينا إن للأرواح منازل لا تطولها العقلانية المتحجرة التى تنعصب لطائفة ، فترىق النداء من أجل عقيدة تتعبد لها ولا تعمل بها . ألا إن قيمة الإنسان ما يفعل لا ما يزعم .

العمل الخير أفضل من الاعتقاد بالخير ، وما كانت المذاهب لتغنى عن العمل شيئا ، فالوثنى الفاضل أقرب إلى الله من رجل توفر على علم الكلام واللاهوت ، ثم أتى الموبقات .

قال الحكميم يا بنى أعطنى قلبك ، وقال السيد له المجد : إن لم تعودوا مثل هؤلاء الأطفال فلن تدخلوا ملكوت السماوات . ومعنى ذلك تقديم طهارة القلب وخلوص النية على المعرفة المتعطرسة .

وإذا أنا استشهدت بالإنجيل ، غير مرة ، فى ثنايا هذا الكتاب ، إثباتا لإيمان المؤمنين وقيما لمزاعم الملاحدة ، فسبب ذلك أن الأبحاث تدور على مفكرين مسيحيين ، منهم من آمن ، ومنهم من ضل سبيلا ، فكفر بالله وخرج على كل دين يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر . وما نيتشه وسارتر وهيدجر وأضرابهم إلا أعداء المسيحية والإسلام .

الإيمان بالله وجودته ورحمته هو الركيزة التي يستند إليها كل خير ، فمن هلمها فقد هدم كل شيء . وعندئذ يفرق الإنسان عن الحيوان بالدرجة لا بالنوع ، وتصبح الحياة سأمًا والكون علمًا ، كما يزعم سارتر وهيدجر .

الإيمان بالله دعامة المسيحية والإسلام ، وبحسبنا أن تقتصر على إيراد بعض الآيات القرآنية لنذكر أنه نقطة الانطلاق التي يتفرع عليها كل ما يليها ، فما ورد في القرآن الكريم : « ليسوا سواء من أهل الكتاب أمة قائمة يتلون آيات الله آناء الليل وهم يسجدون » (آل عمران ١١٣) ، يؤمنون بالله واليوم الآخر ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويسارعون في الخيرات وأولئك من الصالحين ، (آل عمران ١١٤) .

« ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن إلا الذين ظلموا منهم ، وقولوا آمنا بالذي أنزل إلينا وأنزل إليكم وإلهنا وإلهكم واحد ونحن له مسلمون » (العنكبوت ٤٦) .

« ومن يكفر بالإيمان فقد حبط عمله وهو في الآخرة من الخاسرين » .

(المائدة ٥)

« مثل الذين كفروا بربهم أعمالهم كرماد اشتدت به الريح في يوم عاصف لا يقدرون مما كسبوا على شيء ذلك هو الضلال البعيد » (إبراهيم ١٨) .

« قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل إلى إبراهيم وإسحق ويعقوب والأسباط وما أوتي موسى وعيسى ، وما أوتي النبيون من ربهم لا نفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون » (البقرة ١٣٦) .

« وإذا قيل لم آمنوا كما آمن الناس قالوا أنؤمن كما آمن السفهاء ؟ ألا إنهم هم السفهاء ولكن لا يعلمون » (البقرة ١٣) .

« الذين آمنوا وكانوا يتقون » (يونس ٦٣) .

« لم البشرى في الحياة الدنيا وفي الآخرة ، لا تبديل لكلمات الله ذلك هو الفوز العظيم » (يونس ٦٤) .

« أولئك الذين كفروا بآيات ربهم ولقاءه فحبطت أعمالهم فلا تقيم لهم يوم القيامة وزناً » (الكهف ١٠٥) .

أما الذى يختلف فيه المؤمنون من مسيحين ومسلمين ، فقد حلّه الإنجيل بأن جعل المسيحية مرادفة للمحبة ، وأما القرآن فقد حله بإيجاب التساهل ورد الحكم لله يوم القيامة ، والانصراف عن الجدل العقيم واجتناب الإكراه ، وتبيين حكمة الله من تعدد المذاهب . يملك على ذلك قوله :

« إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون » (البقرة ٦٢) .

« لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها » (البقرة ٢٥٦) .

« فلنلك فادع واستقم كما أمرت ولا تتبع أهواءهم وقل آمنت بما أنزل الله من كتاب وأمرت لأعدل بينكم ، الله ربنا وربكم ، لنا أعمالنا ولكم أعمالكم لا حجة بيننا وبينكم ، الله يجمع بيننا وإليه المصير » (الشورى ١٥) .

« وإن من أهل الكتاب لمن يؤمن بالله وما أنزل إليكم وما أنزل إليهم خاشعين لله لا يشترون بآيات الله ثمناً قليلاً ، أولئك لهم أجرهم عند ربهم إن الله سريع الحساب » (آل عمران ١٩٩) .

« ولو شاء الله لجلعكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم في ما آتاكم فاستبقوا الخيرات إلى الله مرجعكم جميعاً فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون » (المائدة ٤٨) .

« ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيراً » (الحج ٤٠) .

• • •

بقى أن أنصح للقارئ بأن يطالع على مهل ، فلا يسلك طريقة الكسالى إذ يتصفح ويقفز من فصل إلى فصل ، فالكتاب سلسلة مترابطة لا تستغنى حلقة

عن أختها أبداً . فن أعرض فعل فعل الغزاة الراكضين ، ينتهون كرسياً من هنا وقصعة من هناك ، فيبعثون أشلاء فوق أشلاء . وتقع الحصاره على السالب والمسلوب معاً .

ولقد أردته كتاباً موجزاً شاملاً ، متفرقاً مترابطاً ، عميقاً واضحاً ، فإذا رأيت عليه طابع العجلة ، وقد ألفته في ستة أشهر ، فاعلم حفظك الله أن التريث من شأن المعاني الذي ينسى الموت ما لم يصادف جنازة في الطريق ، أو يحزن لنعي صديق . أما أنا فثلى مثل منتظر القطار السريع يسطر الرسالة لأهله ماشياً .

لقد جاء في القرآن : فن شهد منكم الشهر فليصمه ومن كان مريضاً أو على سفر فعلة من أيام آخر .

وأراني مسافراً أبداً غير أمل أن أبلغ الأيام الآخر . يقول قائل ولكن الرسالة التي تسطر ليست بالمحتومة ولا بالجليلة الفائدة ، بحيث لو حرم منها الأهل لما افتقدوها .

أجل يقول ذلك متفرج لا يرى إلا من خارج ، أما الابن فإنه يؤدي من ذات نفسه إذ يكتب ، وإن تلقن الرسالة من الأساتذة والرفاق . وأما الأهل فيغتبطون لأن ابنهم يكتب إليهم بلغتهم التي ألفوها ، ولوجاء في رسالته كثير مما عرفوه ، فلم يبتكر ولم يخلق .

لذلك تراني أقدم هذا الكتاب إلى أهلى .

إلى الذين لم يتوفروا على الدراسات الأجنبية .

إلى أصحاب المهن الحرة الذين يعوزهم الوقت للمطالعات الطويلة الرصينة .

إلى الطبقة الوسطى من المتعلمين الذين يعافون الدراسات الوعة ، ويحبون

الاطلاع على أهم التيارات الفكرية الحديثة .

إلى المؤمنين بالله واليوم الآخر وبقضية القيم .

إلى النشء العربي الطالع في مشارق الأرض ومغاربها .

إلى المساكين والضعفاء والمتألمين الذين يتأكلهم العذاب والمم والخطر الدائم .
أولئك هم أهل .

بقي علىّ قبل أن أختم هذه المقدمة تأدية كلمة شكر لصديقّ الوقيّ وموظفي
إلى الفلسفة الأستاذ كمال حاج ، الدكتور في الفلسفة ، وهو أحد آمال الفكر
في لبنان ، لما زودني به من كتب نفيسة ، رجعت إليها في مباحثي هذه ، فلقد كان
يتأبط مكتبته تبعاً ويحملها إلى هذا المقعد ، فكأنه حل مصابيح الهداية إلى حبيس
العتمة .

وبقي أن تشمل أيها القارئ عيوي بمحبتك وخلقتك الرفيع .

هرقليط

٥٧٦ - ٤٨٠ ق . م

منذ ألفين وخمس مئة سنة ، على وجه التقريب ، وقف على ضفة النهر في بلاد اليونان رجل عبقري لم يرد النهر ظامئاً ولا مستحمّاً ، ولا شاعراً غزلاً بل حكيماً متأملاً . ولم يكن تأمله ذاك من قبيل الأحلام ، ولا من مغريات الكسل ، ولا من نوع التصوف الهندى ، بل كان تبحراً مخصباً ونظرة عميقة إلى الحياة فتحت أفقاً جديداً ظل مستغلقاً على الفكر قبله ، برغم وضوحه لكل مبصر . وقف الرجل على النهر والعبرة في عينه ، والغصة في لسانه ، ذلك أنه رأى في الجداول المنساب صورة نفسه ، بل صورة العالم كله بما فيه من حيوان ونبات وجماد . كل شيء يعتبر سريعاً كما تعتبر المياه ، وكل قطرة تدفع أختها إلى البحر . دفع وصراع ، وفناء وتجدد والمعركة مستمرة لا رفق فيها ولا مهادنة بعد تعب ، أوسكون عقيب عاصفة ، إنما الحياة معناها الكفاح الدائم ، والتحول الموصول . في تلك الساعة تجسّد الصراع في ذهن هرقليط ، بل في تلك الساعة ولدت الفلسفة الحقيقية ، في رأى الصراعيين الذين يرون في العراك والتضاد معنى الحياة . أو ليس الكون ملتقى الأضداد ؟ فهناك الشر والخير ، الليل والنهار ، الصحة والمرض ، الأبيض والأسود ، الغنى والفقر ، الأخضر واليابس إلى آخر الباب ، وهذا الباب لا آخر له ولا أول ، لأنه كل الوجود ، ولا يحيط بالوجود كله إلا الله سبحانه وتعالى .

ومن أقوال هرقليط في هذا المعنى : الضدان يلتقيان ومنهما يولد الانسجام ، والحرب أساس كل شيء ، نحن في الوجود ولسنا في الوجود ، الكل والأجزاء ،

التنظير والتقيض ، المنسجم وغير المنسجم ، كلها تلتقى في الواحد ، والواحد في الكل .

الله هو ليل ونهار ، شتاء وصيف ، حرب وسلم ، خصب وقحط .
كل شيء عند الله حسن ، ولكن الناس هم الذين يفرقون بين الأشياء ، فيرون بعضها جميلاً وبعضها دميماً . ويستنتج من نظريته هذه إلى المتضادات وإلى الصيرورة ، أى التحول ، أن مردها إلى واحد . ألا ترى أنه يجد في الله مجمع المتناقضات ؟ بعد هذا يقول قائل : سبحان الله ! هذا بهتان عظيم ، تعالى الله علواً كبيراً عما يقول هرقليط . ولكن لا يخفى أن الرجل ولد في أواخر القرن السادس قبل الميلاد ، أى في طفولة الفلاسفة والدين ، إذ كان الحكماء اليونان يتصورون الكون مركباً من العناصر الأربعة : الماء ، والهواء ، والتراب ، والنار . أما هو فقد اختار النار واعتبرها مبدأ للكون . وإنما وقع اختياره عليها دون غيرها لأنها تمثل مبدأ الصيرورة . والصيرورة من أهم أركان الصراع (Dialectique) لأنه لا صراع بدون تحول . وقد بسط ذلك في فلسفته الطبيعية ، إذ جعل النار جوهرأ أساسياً فقال : في الطبيعة حركتان ، الأولى نازلة وأساسها النار ، إذ تستحيل إلى بخار فء ، ويتكاثف الماء فيعود تراباً ، والثانية صاعدة إذ يتبخر التراب ويستحيل ماءً ، ثم يكون من الماء كل شيء ، والنار علة كل ذلك . ولا يظهر من هذا أن هرقليط أنكر وجود الله ، ولكنه جعله شائعاً في العنصر الأساسي للكون ، أى النار ، والنار مادة ، فيكون الرجل قد وضع المادة أساساً للصراع^(١).

وإننا نلفت النظر إلى هذه النقطة الوجية ، أى وضع المادة أساساً للصراع ، لأننا سنرى في الأبحاث المقبلة أن التصورية الديالكتيكية طلقت المادة ، وتركت

(١) رأينا أن نضع لفظة الصراع مرادفة لفظة dialectique برغم المعاني العديدة التي تنطوي عليها هذه اللفظة ، لأن الصراع يكون تصويرياً كما هو في المثالية الألمانية ، ومادياً كما هو في الماركسية ، وتميزاً في صميم الفرد كما هو في الوجودية . واعتبرنا لفظة ديالكتيك من المذكر باعتبارها مضافة إلى لفظة (مذهب) المحلولة تقديراً .

الفكر يصارع نفسه ، فحرمت الديالكتيك من موضوع يغذيه . لأن الديالكتيك الصحيح ليس مذهباً للدرس التطور في الطبيعة فقط ، بل هو التطور نفسه وكنهه الصميم .

ويحق لنا بعد هذا ، أن نرى وجهاً للشبه بين ديالكتيكية هرقليط والديالكتيكية المادية التي قامت في العصور الأخيرة ، وكان أبرز أبطالها كارل ماركس ، برغم الفوارق العديدة بينهما ، وأهمها وجود الله في نظر هرقليط ، إذ يقول كل الأشياء تبدو جميلة في نظر الله ، أما البشر فهم الذين قالوا بالتفريق بينها . ولا يعزب عن البال أن الشقة بين المثالية والمادية لم تكن في ذلك العهد القديم ، على ما هي عليه اليوم من البعد والاتساع ، بل لم تكن معالم كل من الجهتين قد وضحت بعد ، ولكن الأمر الذي لا ريب فيه هو وضوح نظرية الصيرورة أو التحول المستمر في الصراع الهرقليطي . وأما الصيرورة نفسها فيفترق معناها في ذلك الزمن عن معناها الحاضر ، فقد ظلت الصيرورة القديمة مطبوعة بطابع الركون ، وإنما فضلنا التعبير عن جنوح اليونان إلى الطمأنينة بلفظة الركون لثلاث نصفها بالتحجّر فنبخس الناس أشياءهم . وقد فهم هرقليط التطور بمعنى الحركة الدورية ، كما بينا آنفاً ، في تمثيله للنار ودورانها على ذاتها . ومعلوم أن الحركة الدائرية تظل مكانها ولو دعيت حركة ، إذ تتكرر طوال الآزال والآباد ، فلا جديد فيها . وتكون تسميتها صيرورة تسمية ناقصة ، والأصح أن تدعى عوداً أبدياً ، ولكن لا ضير على الرجل ، فإنه عبر عن الروح اليونانية السائدة يومذاك ، إذ كان الحكماء اليونان مأخوذون بالفكرة الدورية تلافياً للوقوع في اللانهاية . لذلك آثروا الدوران في حلقة مغلقة . ولكن الرجل وإن كان قد تأثر بالروح اليونانية من جهة الحركة الدورية فقد خالفها تمام المخالفة في جهاتها الأخرى ، حتى غدا تائراً عليها . ومن الخطأ الزعم بأن فكرته نبتت في أرض خصبة أو في محيط ملائم . والقول بالعكس هو الصحيح ، فقد كانت فكرة الصيرورة مناقضة للفلسفة التي عاصرتها وللفلسفة التي أتت

بعدها ، سواء فى ذلك المدارس الفيثاغورية والإيلية والأفلاطونية . ويتساءل نقاد هرقليط عما إذا كان منشأ الديالكتيك لديه حلمياً أى وجدانياً أو عقلياً . ولم عنهم فى هذا التساؤل ، لأن فكرته يكتنفها غموض ، ويصح القول إنه كان يتكلم بالرموز والألغاز .

وهما يكن من أمر فإن الرجل يعد بحق أباً للديالكتيك فى العالم القديم ، ولو لم تفرض محاولاته هذه إلى مذهب كامل ، فالذى بقى من مخلفاته لا يتعدى شذرات متفرقة ، ولكنها على ندورها تحسب ألسنة نارية أضاءت ذلك الليل الضريع . وقد جاء بعده من عرض للديالكتيك ، ولكن هؤلاء أنزلوا الصراع عن الأريكة التى تبوأها فى عهد صاحبه ، فأصبحت الصيرورة فى مذهب الإيليين مقياساً للعالم المادى ، وفى نظر أفلاطون ظلاً لوجود أعلى ، أى طيقاً (للمثل) الأفلاطونية . لذلك لم يزدهر الصراع الأصيل فى اليونان ، بل ظل فى عزلة وبقى غريباً فى موطنه . وربما كان غموض ديباجة صاحبه سبباً فى تنفير الناس منه . وكانت أهم الأسباب فى وقوفه الحالة السياسية ، فقد تبدلت حالة الشعب اليونانى فى الآونة التى عقيت هرقليط ، وانقسمت الطبقات الاجتماعية ، فبدلاً من أن تكون هناك طبقة واحدة شعبية ، تحول الشعب إلى طبقتين : الممتازة وغير الممتازة . وفقد الديالكتيك بهذا السبب طابعه المادى البحث ، لأن من مصلحة الطبقة الممتازة السائدة الاستقرار والركون ، لا الصراع والتغير . ولكن هذه المبادئ لم تختنق اختناقاً تاماً ، فقد بعثها العصور التولى ، ووجهتها إلى جهة تختلف عن صعيدها الأول . وإذا كان يصعب الجزم بتصنيف الفكرة الهرقليطية والقول بكونها مادية أو مثالية ، فإن الأمر الذى لا ريب فيه هو أن الفلسفة اليونانية جنحت جنوباً مثالياً ، وأخذت كثيراً من الأفكار الديالكتيكية ، فخلعت عليها لباساً عقلياً أو صوفياً بحسب المحيط والظروف . وألد أعداء الديالكتيكية هو بارمينيد Parminide الإيلى ، فقد ثار عليها ثورة حامية ، وأصلها حرباً عواناً . ووضع الإيليون أسس المنطق الصورى الذى سيغدو يوماً

ما منطبق أرسطو. وعماد هذا المذهب الإلهي هو فكرة «الموتية» فلا تسليم ولا اقتناع إلا بما يقتنع به العقل على أساس الموتية أو عدم التناقض .

ولقد أنكر بعضهم على هرقليط أن يكون أبا الفلسفة الديالكتيكية وواضع أركانها في العالم القديم ، فجعلوا مهدها في الشرق لا في اليونان ، وتوخياً للإنصاف في الحكم لا نرى بدأً من إلقاء نظرة عابرة على الفكرة التي غمرت الشرق في العصور القديمة . فمن أنعم النظر في هذه الناحية تبين له أن الميتافيزيقيا ، أي النظر إلى ما وراء الطبيعة ، كانت النظرة السائدة في الشرق إذ ذاك ، وأن الحكماء مالوا إلى الركون والاستقرار وتجميد الأشياء ، لا إلى الحركة والتحول والصراع الدائم . فجوهر الأشياء عندهم ثابت لا يتحرك . هكذا تصور الهنود القدماء برهما ، وإنما حلهم على ذلك فساد الكون وفناؤه ، وزوال العالم المحسوس ، حتى ليتوهم الإنسان أنه في حلم لا في عالم محسوس ، فأرادوا التمسك بشيء ثابت لا يعتريه الزوال . فإذا صح ذلك ، وهو الأرجح ، كانت نقطة الانطلاق مشتركة بينهم وبين هرقليط . ولكن ذهب كل من الفريقين مذهباً معاكساً للآخر ، فهم شرقوا وهو غرب ، هو ترك النهر جارياً وهم جمده . ولا يرد على هذا بأن البوذية أقرت مبدأ الصيرورة ولم تنشب بكائن مستقر . بلى إن البوذية عرفت مبدأ التحول ، ولكن عرفانها ذلك لم يأت بأية ثمرة عملية ، لأنها حسب الصيرورة مظهراً من مظاهر الكون الوهمي الصائر إلى اللاشيء . فالصيرورة في نظر البوذيين عدم بطلء وراء عدم مطلق ، وإذا كانت «الزفان» في نظرم عدماً أو ما يقابله — لأن بوذا تهرب من تحديد ها — فإذا عساها أن تكون الحياة ؟ إذن فمن الجور على هرقليط أن نحسب البوذية مذهباً ديالكتيكياً .

وإن ما قلناه في الهند يصح قوله في الصين ، فالصينيون يجنون الاستقرار . ورب معترض يزعم أن الصين أقرت الديالكتيك ، إذ أنها نظرت إلى الأضداد نظرة جديدة ، فوجدت الكون مؤلفاً من المتباينات . في الحقيقة أن الصينيين عرفوا «الاثنيينية» فحسبوا السماء مثلاً بمثابة الذكر والأرض بمثابة الأنثى ، فسهل

عليهم أن يزوجهما . ولكن إلى مـ أفضى هذا الزواج ؟ إلى الاستقرار ، أى أن كلا الزوجين سكن إلى الآخر وانتهى الصراع . وشرط الديالكتيك أن يظل الشيء منظوياً على ضده ، كما تنطوى الحياة على الموت ، فلا يستقر على شيء من القلق .

إذن فالصين لم تتجاوز النظرة السطحية إلى الأضداد ، ولم تتقدم هرقليط خطوة واحدة . ولك أن تقول إن الديالكتيكية ولدت في بلاد فارس ، وأن الفرس هم السباقون إلى وضع أركانها . أو ليسوا القائلين بمعسكرين اثنين : معسكر النور ومعسكر الظلام ، أهيرمزدا إله الخير وأهرمن إله الشر ؟ بلى ، ولكن المعركة الفارسية ليست بالمعركة الدائمة ، فلا بد لأهيرمزدا أن ينتصر في النهاية ولو بعد اثني عشر ألف عام ، فإذا انتهت المعركة بسمق رأس الشيطان تلاها السلام الأبدي ، أى الاستقرار الذى لا صراع بعده . وربما كان انعدام الديالكتيكية أو موتها فور بزوغها في الشرق ناجماً عن تعدد الطبقات ، والطبقات السائدة الحاكمة يهمنها أن تلاشى الصراع لئلا يكون فيه خطر يهدد كيانهما ، ويؤذن بانقلابها ، فمن الحكمة أن تضمن للشعب ، أو على الأقل أن تعده ، سعادة مستقرة ، إن لم ينلها في الحياة الدنيا فحسبه أن ينالها في الحياة الأخرى . وقد ساعدت المذاهب الدينية على خنق الديالكتيكية في مهدها ، فالسرمدية والأبدية والخلود وما إليها ، تميل إلى الاستقرار . هكذا كانت النظرة الدينية في العالم القديم إلى الأشياء . ولكن من ينظر بالعين المجردة لا يرى في الصراع أى تهديد للدين . إن أمثال أغوستينوس وبيسكال ، بل أمثال كيركغور وبرزسون وجيريل مارسيل لم يهدّوا الفكرة الدينية مطلقاً . ولم نستيق الحوادث ففر إلى الرجوعية التى ستعرضها في الوقت المناسب إن شاء الله ، فلنقف باب الاستطراد ولنظال الآن في ما نحن فيه . . .

قلنا في ما تقدم إن الإيليين ، وعلى رأسهم زينون ، ناهضوا الديالكتيك مناهضة شديدة ، ولكن هناك من يرى فيهم أسلافاً للمذهب ، لأنهم لاحظوا

وجود الأضداد والحركة ، ولكن الملاحظة لا تكفى ، فقد قالوا بطلانها ، على حين أن المذهب الديالكتيكي الصحيح ، يجعل الأضداد أمساً لكل شيء في الوجود ، فيضع الوجود من جهة ، واللاوجود من جهة ثانية ، ويضع الصيرورة بينهما ، فلا تزال تروح وتجيء كما يتقل رقاص الساعة . وقد قال الإيبوني بوجود الأضداد ليتفوها .

في الأساطير أن امرأة أضاعت ولدها ، فالتقت الذئبة فسألها عنه ، فأجابت أنها شاهدته ، ففرحت الأم وقالت : أين هو ، فضحكت الذئبة وقالت : أكلته . هكذا فعل الإيبوني ، فقد لمسوا الأضداد ووضعوا مبدأ الهوية وعدم التناقض ، أى ركن أركان المنطق . فكان من نتيجة عملهم هذا أنهم آثروا الجمود على الحياة ، والتجريد على الواقع ، والشكل على المعنى . ولكن هذا التعلق بالشكل ودوران الفكر حول نفسه استهوى طائفة من أذكىاء اليونان إذ ذاك ، فأعجبهم تلك البهلوانية العقلية ، كما أعجبهم البهلوانية الأولمبية من قبل ، فاتخذوها صناعة مرت عليا ألستهم ، وتطلقوا من قيود الواقع فعملوا إلى السفسطة أى المغالطة ، فكان في وسعهم الدفاع عن النقطة الواحدة ، تارة يلبسونها لباس الحقيقة ، وطوراً لباس الباطل . إلى هذا يفضى الفكر حينما يدور على نفسه ، متطلقاً من الواقع ، مقيداً بقواعد القياس فقط .

وانطلق السوفسطائيون في الشوارع ، يصطادون الشباب ويغرونهم بالقول المصقول ومباهج الكلم الأنيق . فإذا كان زينون الإيلي قد استعمل هذا السلاح لإنكار الحركة ومثل لذلك بالأمثال : تارة وقوف السهم في الهواء ، وطوراً عجز أشيل عن اللحاق بالسلحفاة ، فقد بزّه هؤلاء السوفسطائيون في أساليب اللف والدوران . . .

سبحان الله الذى يخرج الحلو من المر ، والخير من الشر ! فلقد كانت مبالغة السوفسطائية — برغم حسن نية بعض أقطابها — سبباً في تركيز قواعد الفكر بعدئذ ، في كتاب المنطق الذى وضعه أرسطو ، وظل بين أيدي الناس

حتى يومنا هذا . ولا ينكر أن المحاورات السوفسطائية نفسها أيقظت العقول
وفتحت على العالم كوى جديدة . ويخطر في الأذهان أن بين السوفسطائية
والديالكتيك بعض القربى ، وفي الحقيقة أن الفرق عظيم . فالسوفسطائية تتخذ
المتناقضات طريقة للإقناع ، وفي النهاية ينتصر أحد الضدين على الآخر ،
على حين أن الديالكتيك يظل التناقض في صميمه ، فلا يفضى إلى غلبة أحد
الضدين ، بل إلى المركب الـ *Synthese* .

وإنصافاً للسوفسطائيين يجدر بنا القول أنهم لفتحوا الفلسفة اليونانية بفكرة
جديدة : هي فكرة النسبية التي حدثت من شأن التجريد ، وكانت نقطة انطلاق
للفردية الذاتية ، وما زال صدها يطوى العصور ، حتى ظهرت نتائج ذلك
اللقاح في الفلسفة الوجودية . ولا أدري إذا كان بروتاغوراس ، وهو أحد أقطاب
السوفسطائية ، لمح كل النتائج التي انبثقت من قوله المأثور : الإنسان مقياس
كل شيء . إن هذه الجملة القصيرة تنطوي على معنى كبير ، لا يستغده
الشرح والتعليق ، فهي سلاح خطر إذا أسيء استعماله ، إذ تفتح المجال لكل
فرد أن يفسر كل شيء على هواه ، وماذا يبقى من الحقائق الأزلية إذا أتيج لكل
إنسان أن يخضع القيم السرمدية لميوله الخاصة ، وتبعاً لظروفه النفسانية ؟ إن هذه
الجملة لتعبر أوضح تعبير عن نفسية المغالطين (Sophistes) إذ يتحكم الإنسان
بالعبادات والأخلاق والقوانين ، فتصبح في يده كالطينة في يد الفخارى ، يصنع
منها إناءً للهوان وإناءً للكرامة . ولكن هذه النسبية أو الذاتية التي أدخلها
السوفسطائيون ليست دياالكتيكية . إذن فلم يزل هرقليط حتى الآن أبا الديالكتيك .
ولا بد لنا قبل أن نستغرق في البحث من أن ننظر في أهم الأركان التي
يتألف منها هذا المذهب الفلسفى الخطير .

يكاد يجمع مؤرخو الفلسفة على أن أهم العناصر التي يركز إليها المذهب
أربعة : الكلية والصورورة والتناقض والتحرك الكيفى . وقبل التطرق إلى شرح
المبادئ المذكورة لا بد لنا من الإشارة إلى الصعوبات التي قامت في وجه

الديالكتيك ، وتكاد تنحصر في معقل واحد ، ولكنه معقل ليس اجتيازه بالأسير . ذلك أن الذى للم مواد المبعثرة هنا وهناك هو أرسطو ، وأن المعقل هو المنطق أى الأورغانون أو الآلة ، وهى آلة صلبية شبيهة بالمنجنيق الذى كان يدفعه المحاربون على الأسوار قبل اختراع المدافع ، فإذا كان السور رقيقاً هوى إلى الأرض ، وإذا صلب كثيراً تعطل المنجنيق . فلتنتظر قليلا في تركيب هذه الآلة التى تناطح الديالكتيك .

كانت الفكرة السائدة قبل أرسطو تدور على نقطة عظيمة في تأريخ الفكر ، مؤداها أن الإنسان لا يستطيع بلوغ الحقيقة أو معرفة كنه الأشياء ما لم ينطلق من حقائق أولية ثابتة . ونكاد نلمس منذ الآن هالة ميتافيزيقية تغمر هذه الفكرة الدينية العميقة المدى ، التى أبّت اعتماد الحواس لأنها خداعة ، واعتماد الآراء لأنها متضاربة متبدلة ، وراحت تستخرج مفاهيم الأشياء مما هو ثابت لها . مثال ذلك أنها تنظر إلى النسر والأسد والبعوضة والحصان ، فترى كل هذه المخلوقات متحركة من تلقاء نفسها ، مدفوعة بالحياة التى تضطرب فيها ، فتجرحها ذهنيّاً من الفوارق الخارجية ، فنفرقها في الحيوانية وتسميها كلها حيواناً . فإذا شاءت تفهّم الحصان مثلاً ، نظرت إلى مجموعة من الجياد ومحت كل ما يفرق بين جواد وآخر ، من جهة الحجم واللون والسن ، واحتفظت الذهن بصورة عامة للحصان تستغرق جميع أفراد الجنس ، ثم جمّدها وأقرّها .

وتأصلت عادة التجريد هذه في اليونان حتى بلغت الذروة عند أفلاطون ، فقال بوجود المثل الأولية ، وزعم أن الحصان الذى نشاهد على الأرض هو ظل للأنموذج الأزلّى الموجود في عالم آخر .

يظهر مما تقدم أن الفكر كان يدور على ما تمثله ، على الصورة ، لا على الحقيقة ، على شبح الحصان الذهني فقط . أما حصان الديالكتيك فهو الحصان الحقيقى الذى تراه كل يوم في ميدان السباق وتراه عليه ، فخطوة منه إلى الأمام نغم جييك بالمال ، وخطوة إلى الوراء تحرم أولادك من مباحج العيد .

الديالكتيك ينطلق من المادة ويعتبر أن الحصان الذهني هو شبح لالحصان الذي تراه أو تركبه كل يوم ، وبذلك يجعل للفكر موضوعاً يدور عليه ، أى أنه يضع حنطة تحت الرحي ، فلا يدور حجر على حجر .
وقد حان أن نشرح بلينجاز العناصر الأربعة التى ألمعنا إليها .

أما مبدأ الكلية فؤداه أن الديالكتيك لا ينظر إلى الأشياء منفصلة ، بل بالنسبة إلى علاقتها المتبادلة ، إذ يعتبر العالم كائناً عضوياً كاملاً ، فكل مظهر منه مرتبط بأسباب وعلاى أخرى ، ولكل عضو وظيفته وشأنه ، وإن العالم لا يفسر على غير هذا الأصل ، فما معنى العين لو كانت منفصلة عن الجسم ، فهل يصح أن تسمى عيناً إذ ذاك ، وهل تستطيع الرؤية ؟ ومن يكون المبصر ؟ ويقوم مبدأ الصيرورة بالتحول الدائم ، فلا شىء ثابت فى هذا الكون ، كل شىء يولد وينمو ويموت . لكل شىء تأريخه ، ماضيه وحاضره ومستقبله ، إذن فالديالكتيك ينظر إلى الأشياء من حيث تطورها وحياتها ، فإن يوسف الأمس غير يوسف اليوم ، وغير يوسف الغد .

أما مبدأ التناقض ، وهو الركن الأساسى فى المذهب الديالكتيكى ، فمخالف تماماً لمنطق أرسطو . فالمنطق يقول إن الشىء يساوى ذاته . فأحد يعادل أحد ، أما الديالكتيك فيقول أن كل تحديد هو نقي ، ففى قلت هذا الرجل يدعى أحد ، فقد نفيت عنه أن يكون إبراهيم . بل يذهب الديالكتيك إلى أبعد من هذا ، فيقول : إن كل شىء ينطوى على ضده ، فبزة المشمش تنطوى على الشجرة ، وعندما تنبت منها الشجرة تموت هى . والبيضة تحتوى على الدجاجة ، وتموت البيضة عند النفث ، ولكن الدجاجة تعود فتفترج عن البيضة .

إذن فالتناقض الديالكتيكى ليس تدميراً ولا موتاً ، ولكنه المحرك الحقيقى ، فالأضداد تتعالى لتجاوز الضدية ، وتأتى بالجديد . وسرى عندما نبحت فى أقطاب المذهب ، أن للديالكتيكية أيضاً مفاهيمها . ونرى كيف تفرق هذه المفاهيم (Concepts) عن التى وضعها أرسطو . فننظر « هجل » مثلاً يستعمل

فى التحديد جملة تنطوى على التقيضين فيقول : المفهوم هو ظهور العام فى الفرد والمجرد فى الواقعى . والمفهوم ليس صورة بل هو الحقيقة بالذات ، مفهوم الحصان ليس صورة الحصان ، بل تحقق صورة الحصان بكل فرد من الجياد ، لأن الفرد الواحد يمثل الخيل جميعاً .

بقى أن نتكلم عن مبدأ التغير الكيفى ، قال المنطق الكلاسيكى بمبدأ الهوية ، وبحسب هذا المبدأ لا يكون التحول كيفياً بل كميّاً ، لأن الشيء يجب أن يبقى مماثلاً لنفسه ، مهما زدت فيه أو نقصت منه ، فيبقى جوهره واحداً لا يتغير ، وهذه نتيجة ملازمة لمبدأ الاستقرار . ولكن الحياة تخالف هذا الرأى والديالكتيك يعايش الحياة ، فيقول إن التحول الكمي يصير كيفياً ، فإذا برد الماء رويداً رويداً حتى بلغت درجة حرارته صفراً فهل يظل ماءً ؟ كلا ، بل يتجمد ويصير ثلجاً ، والثلج غير الماء ، فإذا وضعته على النار وعلت درجة الحرارة حتى جاوزت المئة أصبح بخاراً ، والبخار غير الثلج والماء . ويكنى أن نلقى نظرة عابرة على الأمزجة الكمبائية لتدرك مبلغ التحول الكيفى . فقد تضع العناصر التى تركب منها سائلا ما فى الميزان ، ثم تزنها بعد أن يتم المزج فتجد اختلافاً بيناً ، إذ يختلف السائل مركباً عن الأجزاء التى تألف منها ، لا فى الطعم والنوع والمفعول فقط ، بل فى الكمية أيضاً . وقد يقف الإنسان موقف الحائر فى التحول الكيفى ، فلا يدري أين يبدأ هذا التحول . ونمثل لذلك بكمية الشعر فى رأس الأصيل ، فمن المعلوم أن الإنسان يُعَدّ أصلياً إذا نقصت كمية من شعر رأسه ، ولكن متى يعد كذلك إذا ذهب ربع شعره أم نصفه أم ثلثاه ؟

ومعلوم أن كومة القمح تتألف من حبات ، ولكن كم تفتضى من الحبوب لتحسب كومة ، وكذلك القول فى جماعة الحمر ، أو أسراب القطا وما شاكل ذلك .

مبدأ الهوية . بحسب العالم مسرحاً لتكرر الأشياء نفسها ، فإذا تبدلت فنظراً للمكان والزمان والظروف . ولكن التحول الكيفى أغنى نتيجة وأوسع أفقاً ،

فلأن في التضارب الداخلي بين الأشياء مسرحاً للمفاجآت الجديدة، وفسحة في التطور ، وإن التطوريين يمتدنون هذا الصراع ويحسبونه ينبوعاً لا ينضب ، بل يتدفق ويفرز بمرور الزمن . ولولا هذه الفكرة لما ظهر في الوجود كتاب « التطور الخلاق » لبرغسون ، بل إن الكيفية شغلت ناحية كبرى من فلسفة برغسون ، ووجهت نظر الكثيرين من المفكرين في العصور الأخيرة . إن الأضداد أصل الحياة ، فنحاول نخفها حاول إبادة الحياة ، ولكن من يستطيع أن يبيلها إلا الله سبحانه .

الميتافيزيقيا والصراع

«أيها الإنسان! اعرف نفسك» هذه العبارة التي اعتبرها سقراط وحياً سماوياً هبط عليه في هيكل دلفوس بذلت تاريخ الفلسفة ، فصرفت المفكرين عن النظر إلى العالم الخارجي لتفسير الكون، ووجهتهم إلى العالم الداخلي ، وبدلاً من التبخر في الطبيعيات واتخاذ المحسوسات أساساً للبحث تحول الفكر عن النظر في العناصر الأربعة : أى الماء والهواء والنار والتراب ، إلى التفكير في الإنسان نفسه ، لا في جسمه الحيواني بل في عقله . وبتعبير آخر بدأ الإنسان يتعقل عقله ، أى أن الفكر أخذ يلدور على نفسه . ومن هنا كانت نقطة انطلاق المثالية أو التصورية التي رافقت الفلسفة في خلال العصور . ويزعم بعضهم أن سقراط وارث الإيليين في صعيد التصورية أتى ببعض محاولات الديالكتيكية، إذ كان يقابل بين الأضداد ويقايس بينها في الجدل . ولكنه زعم مردود لأن سقراط لم يدافع عن القضية ونقيضها في محاوراته ليستخرج منهما معاً شيئاً جديداً ، بل كان يستهدف توليد الحقيقة ، كما كانت أمه القابلة المشهورة تستولد النساء . فيعارض بين الأدلة ليين وهن بعضها وقوة بعضها الآخر ، ويتظاهر بالجهل على حين أنه يبغى تجهيل خصمه وإفحامه . وكثيراً ما كان يتركه معلقاً فريسة الريب . ومعلوم أن هذه الطريقة ليست من الديالكتيك في شيء ، ولكنها سبيل إلى التجريد وترسيخ المفاهيم الأساسية العامة في الأذهان ، أخذها أفلاطون عن أستاذه سقراط ، ورفعها إلى الأوج . يجعلها (مثلاً) ، فأصبح بذلك ركن التصورية أو حامل لواء المثالية .

ولرب معترض يقول: إن في هذا الرأي افتتاناً على الحقيقة ، فلقد كان

أفلاطون أمير الديالكتيك حتى صار جدّله مضرب الأمثال، ولكن فلننظر هل الجدل الأفلاطوني هو الديالكتيك بالمعنى الذى بيناه آنفاً ؟

لا ريب أن أفلاطون حاول فى محاولاته العديدة تركيز مذهب الديالكتيك ، ولوّح كثيراً إلى بعض مبادئه ، ووسع نطاق الجدل فجاوز معلمه سقراط ، وأخرج المحاورات عن النطاق الأخلاقى ، وبسطها على المفاهيم الأسامية العامة جميعاً ، فلبى بذلك نداء العبقرية ، واستجاب عقله البناء ومخيلته الشعرية الرائعة ، برغم تعرضه بالشعراء ونبذهم من جمهوريته ، وكان لا بد لهذا التوسع فى المفاهيم أن يصادف مشكلات جديدة لم يتبينها السوفسطائيون ، ولا الإيليون ولا سقراط نفسه . وقد أقضت به أبحاثه إلى الميتافيزيقية ، إلى فكرة الكمال القائم بذاته أو بالخير : أى الله . ولكننا نجد فى أبحاثه هذه نفسها بنوراً ديالكتيكية ، وبخاصة عندما يحاول تبين الروابط بين الصور . وبرغم ذلك كله فلقد ظل بعيداً عن الطريقة الصحيحة التى تقوم على المثلث المشهور ، القضية والنقيض والمركّب . فإنه حملس الديالتيكية حليماً وطرح الصعوبة ولم يحلها . ولكنه على كل حال جهد مبارك ، بدأ على الأخص فى محاورة برمنيدوس حيث وضع الأضداد أوبالأحرى المتقابلات بعضها بإزاء بعض ، فقال بالمتساوى واللامتساوى ، والحمود والحركة ، والكل والجزء ، والبدء والنهاية ، والكائن بذاته والكائن بغيره ، وأشار إلى مبدأ التناقض ومبدأ الكلية . وهناك وجه للشبه بينه وبين « كنت » فإن كلاهما يرسخ المفاهيم العامة على مبدأ التناقض ، وكلاهما يسأل ويهمل الجواب ، يزرع ولا يحصد . ولكن الشبه يبدو أكثر وضوحاً بينه وبين الرومانطيقية الألمانية لجهة الديالكتيك ، ونعنى به الديالكتيك المثالى أو التصورى ، دفماً للالتباس واحتراساً من الخلط بين الصراع المثالى والصراع فى صميم الوجود ، أو التمزق الذى يجرى فى صدر الكائن الحى ، فى قلبه النابض لا فى عقله المفكر فقط . وتجد أكثر الرومانطيقين شياً بأفلاطون الفيلسوف « هجل » ، فكلاهما يجعل الفكر مبدأ كل شئ ، ولكن هجل يضعه فى قلب الكون ، فيعمل من

داخل ، أما أفلاطون فيفريق بين عالمين ، عالم الروح وعالم المحسوسات ، معتبراً أن الأول أوجد الثاني ، ولكن ساعة الخلق انقضت ، فما هي إلا هنية حتى كان كل من العالمين متميزاً من الآخر ، ووقفت المحسوسات في ضفة ، والصورة الأتلية المبذعة في الضفة الأخرى جامدة لا تتحرك ولا يعترها فساد . إذن فماذا فعل أفلاطون ؟

لقد للم ما بعثه أسلافه من المفكرين ، وأسبغ عليه حلة من عقيدته ، ووضع له نظاماً فخماً محوره (المثُل) الأتلية ، وبهذا تم النصر للميتافيزيقيا . لقد شاهد موسى أرض الميعاد ولح خصبها وجودتها التي تدر لبناً وعسلاً ، وثاق إليها ، ولكنه لم يدخلها . هكنا كان موقف أفلاطون من الديالكتيكية . وقد تأثر بنفسية عصره وببائز الطبقات الإغريقية إذ ذاك . والأرجح أن «هجل» لبر وجد في ذلك الحين ، وفي تلك البيئة لظلّ خارج أرض الميعاد ، ولا غلغل فيها وفجر ينابيعها وسقى ثراها . ولكنه وجد في عصر الثورة الفرنسية التي أضمرت الصراع في نفسه ، وولد المنطق الجديد على يديه ، منطقاً حياً خلافاً مناقضاً لمنطق أرسطو الذي خنت الصراع في العالم القديم ، إذ جنح الديالكتيك إلى الانحطاط بعده ، فلم يتمتع له ضوء إلا في عهد الأفلاطونية الجديدة التي اصطبغت بالصوفية وقالت بملتقى الأضداد ، ولكنها قالت بصدور العالم متحولاً عن الواحد إلى «الوغوس» ، وعن المجرد إلى الواقع . ولكن اللوغوس هو الواحد نفسه ، وإنما شرط الديالكتيك الغيرية ، ثم أخذ التسلسل بالانحطاط من الواحد إلى اللوغوس ، أي من العقل إلى النفس الكلية ، وشرط الديالكتيك تطوّر صعد وثروة نامية . وإنصافاً للأفلاطونية الجديدة لا نرى بدءاً من الإشارة إلى ركنين من أركانها ، قارباً المذهب الديالكتيكي الصحيح ، ألا وهما : بركولوس وجامبليك ، فقد اتجه جامبليك إلى التطور ووضعه على أساس المثلث فقال : من أنعم النظر وجد للشئ مظاهر ثلاثة : شيئاً أساسياً ، ثم شيئاً مغالفاً ، ثم شيئاً يعود إلى الأساس ، فيربط بين الثلاثة بوحدة شاملة ، بدلا من أن ينحط

الثالث إلى درجة دنيا، فيكون سبباً في الانقسام والتجزئة كما فعل أفلوطين الذى فتح الباب للفارابى وأتباعه بنظرية تسلسل العقول ، فأبلغوها العشرة . والحمد لله على الاكتفاء بهذا العدد ! فمن كان يمنهم من إبلاغها المئة مثلاً قبل الوقوف على فلك القمر وهو أدنى الأفلاك ؟ .

وجعل جامبليك أعلى المثلثات الوجود والحياة والعقل ، وهذا جد قريب من الطريقة الهجلية ، ولكن الفرق ظل موجوداً ، إذ بقي جامبليك وبرقلموس — الذى تابعه على نظريته فلم يزد عليها إلا قليلاً — متأثرين بنظرية الفيض الأفلاطونى ، وبما تسرب إلى الأفلاطونية من الروح الأسطورية . وربما كان النقص المهم عدم ارتكازهما على الأضداد ، وأنهما معنوران ، فلقد كان الجو مشبعاً بكلاسيكية أرسطو . والأرجح أنهما لم يستطيعا هذه الخطوة لولا التشكك الاجتماعى يومئذ فى عهد ديوقليانوس « Diocletian » ، وقد لاحت فى الأفق بوادر انهيار العالم القديم ، وبدا الغليان على أشده ، ولكن هذه البلور التى نثرها جامبليك وبرقلموس لم تخصب ، نظراً لاضطراب الحالة الاجتماعية وتقصير الطبقة الثائرة عن بلوغ الحكم . وظل الانتصار للميتافيزيقيا ، لأنها كانت تنمو آمنة فى ظل الأرستوقراطية والطبقة الحاكمة .

إن الصراع الفكرى يستمد غذاءه من المحسوسات وهو صورة لها ، ومن أين تأتى الصورة إذا انعدم الأصل ؟

عمنويل كنط

EMMANUEL KANT

١٧٢٤ - ١٨٠٤

من العباقرة العالمين من لا يستهويك ذكره ، وقد تكون له كارها ، ولكن فكرك لا يستطيع تجاوزه بل يتحتم على الفكر أن يمرّ به — كما يضطر المسافر إلى جواز سفر — وأن ينحنى أمامه ، إجلالاً . من هؤلاء العباقرة أفلاطون وأرسطو وديكارت وكنط ، فكل واحد من هؤلاء كان بحيرة عظيمة نشأت عنها الجداول فسقت من السهول ما سقت ، وأنبتت من الأدواح ما أنبتت . وكل منهم كان مفترق طرق ، وموضوع تأويل ، ونبوع مذاهب . ولا نحاول الإحاطة بكنط في بضع صفحات ، ولكننا نلمّ إلماً سريعاً بالناحية الكنتية الديالكتيكية ، فهل كان فيلسوف كونجسبرج ديالكتيكياً ؟

لا ريب أن فلسفة كنط انطوت على كمية عظيمة من البنور التي استغلها الفلاسفة بعده وفي بخلتها الديالكتيك ، فقد مهد لهذا المذهب تمهيداً خطيراً ، ووضع كثيراً من أسسه برغم استهجانة للفظ الصراع ، ولكن ماذا يضير المتسول إذا أنت احتقرته ثم نفحته ببكرة من الذهب ؟

لقد أعد كنط للمذهب إطاراً كاملاً على غير قصد منه ، غنيت بذلك المثلثات التي وضعها في جدول المقولات ، وهل المثلث سوى : القضية والتقيض والمركب ؟ ولا بأس أن نقول كلمة عابرة في المقولات ، وهي القوالب أو الأطر التي أفرها أرسطو وأدخل فيها كل ما في هذا الكون ، إذ تصور اليونان قبله الكائن في مختلف حالاته من جهة الجوهر والكم والكيف والإضافة والفعل والانفعال والأين والماضي والوضع والملك وما يتفرّع على ذلك ، وجعلوا عددها

عشرًا جمعها الراجز في بيتين مشهورين :

زيد الطويل الأزرق ابن برمك في داره بالأمس كان متكئ
في يده سيف لواه فالتوى فهذه العشر المقولات سوا
وظاهر أن القوال تستوعب أكثرية الأشياء ، ولكن تبقى أشياء خارجها ،
وليس هنا موضع انتقاد هذا التقسيم .

وجاء كنتظ فجعل المقولات أربعاً ، تنطوي كل واحدة منها على ثلاث نواح ،
مثال ذلك مقولة الكية ، فكل كية تنطوي على ثلاثة أركان : أولها الوحدة ،
وثانيها التعدد ، وثالثها المجموع . فلو تصورت الأسبوع مثلاً ، لوجدته وحدة
تنطوي على عدة أيام مجموعها سبعة . وهكذا القول في فصيلة الجيش أو في
قطرات البحر وهلم جرا . ولهم إعلامك بأن المثلث أساس الديالكتيك ، فتدرك
الخلمة الكبرى التي أداها كنتظ للمذهب ، بدون قصد منه ، لأنه أرادها نتيجة
منطقية للمحاكمات العقلية فقط ، فجاءت قوال جاهزة للديالكتيك . أو لم
يشيد الرومان قلعة بعلبك على أنها معابد لآلهتهم ، فاستغلها من جاء بعدهم
للحصار ورمى النبال ؟

ولكن القوال الكنتظية ظلت قوال لا حركة فيها ولا حياة ولا توالد ، إذ
أبى عليها واضعها أن تتداخل ، فظل كل ركن من المثلث قائماً بذاته ، فلم يولد
المتعدد من الوحدة ولا المجموع من كليهما ، كما سيفعل هيجل ، بل ظل كل
من الثلاثة مرصوفاً بجانب الآخر ، كما ترصف الأباريق الفخارية في الشمس
لتجف قبل إسلامها للنار .

ولكن لكنتظ فضلاً عظيماً على الديالكتيك بما أقام من الأضداد ، وبما
شق من الأوداء بين المتحدين ، وبما وضع من الفواصل التي أزالها من جاء
بعده من رسل الصلح والتوفيق . وإننا نضرب لذلك مثلاً . فنصور أن كنتظ وجد
اختلافاً بين الذكر والأنثى ، فحسب كلا منهما في ناحية ، تفصلهما هوة
سحيقة ، فظن الذين جاؤا بعده وطمروا الهاوية وأزجوها فتناسلا وبارك الله
(٤)

في ذريتهما . ولكن لا تنس أن كنت دلّ المصلحين على الزوجين ، فإذا لم يوفق إلى الصلح فقد بقى له فضل التنبيه والدلالة وإيقاظ الفلسفة التي قامت قبله زمناً طويلاً .

ومن هذه الهوى التي احتقرها كنتط الهوة الفاصلة بين العقل والحس ، فقد قال بأنهما مصدر المعرفة ، إذ يدرك العقل الأمور الروحية ، والحس الأمور المادية ، ولكن لا جسر بينهما للعبور . ولم يتصور إمكان الجمع بين علم الفكر والعالم العياني ، أو عالم الشهادة كما يسميه المفكرون العرب ، ولكنه افترض إمكان ذلك في العقل الإلهي فقط . وأتى المفكرون بعده ولسان حالهم يقول : بورك فيك يا أستاذنا الخليل ، سنجعل من افتراضك هذا حجر الزاوية لتفكيرنا ، ولكننا ننقل هذه الإمكانية من صعيد الألوهية إلى صعيد الإنسان ، ونجزم بأن العقل والحس يلتقيان في أدمغة البشر فيولدان المعرفة ، وسنرى في ما بعد أن « فخته » سيدعو هذا التزاوج حذساً عقلياً ، « وشلنخ » يسميه موهبة العبقرية الفلسفية ، وسيدعو « هيجل » الفكرة الصحيحة المثل . قال كنتط : إن المعرفة هي علاقة بين مطلقين . وقال هيجل بل هي علاقة بين طرفين هما من نوع واحد وإن اختلفا في الظاهر ولكنهما متداخلان ، وعندما يتداخل المختلفان يعودان إلى الوحدة بوساطة التركيب .

سبق القول إن كنتط كان يتتبع التقيضين ويشق بينهما هاوية عميقة ، وفي جملة الأضداد التي ابتدعها واستغلها خلفاؤه من الرومانطيقين الألمان ، تضاد الوعي والعالم الخارجي ، إذ اعتبر الوعي أو الوجدان البسيكولوجي (احترازاً من الوجدان الأدبي) في ناحية ، والعالم الخارجي في الناحية المقابلة . وحفر الهاوية بينهما على عادته ، وكان طمرها في هذه المرة وعقد الصلح بين الخصمين أكثر مشقة وأوفر صعوبة ، ولكن هيجل سيتغلب على هذه الصعوبة .

ولم يعتبر كنتط الخصمين متكافئين بل رجح كفة الوعي ، وكاد يسقط العالم الخارجي من الحساب ، وأقصى تحيزه هذا إلى تغليب الذاتية على الموضوعية ،

وتعظيم شأن المثالية أو التصورية ، وبتعبير آخر عندما يستعبد الوعى العالم الخارجى ويستبد يصبح خطراً عظيماً على الحقائق ، إذ تغدو الحقيقة فى مهب الوعى ، ليضعها حيث يشاء ، فيخلق ويمحو ويبدل على ما يظبط له ، لأنه لا يعترف بسوى سلطان نفسه . وقد تأثر أتباع كنت بمثاليته جد التأثير ، فأربنا الكثيرين من الفلاسفة بعده يعتمدون الذاتية ، معتبرين الوجدان نقطة انطلاق كل شىء . ولكى تترك مقدار الخطر الذى ينجم عن هذا الرأى ، حسبك أن تعلم زعم القائلين : إن الوجدان ابتدع الله نفسه جل جلاله .

ونظراً لأهمية التصورية أو المثالية ^(١) وما يترتب عليها نرى ، قبل إتمام الحديث عن كنت ، وجوب الوقوف على هذه النقطة الخطيرة ، فىكون شرحها تمهيداً يرسل شعاعاً منيراً على فلسفة كنت وأتباعه ، نخص بالذكر منهم فخته وشلنج ، وهيجل .

فما هى التصورية وما علاقتها بمشكلة المعرفة ؟

معلوم أن الإنسان يدرك بوجدانه ما يحدث فيه من التأثيرات الخارجية ، ففى رأيت المرج الأخضر ، وسمعت هزيم الرعد ، وتذوقت طعم العلم ، ولست صلابة الحجر ، نقلت إليك حواسك إحساسات مختلفة . ويتبادر إلى ذهنك أن الأمر من السهولة والوضوح بحيث لا يستحق البحث ، فقد أثر فيك المرج ، وهزك هزيم الرعد ، وتقززت من طعم العلم ، وكل ذلك سببته الموضوعات الخارجة عنك فتركت فيك ما تركت من آثار .

لا تستغرب أن ينكر مذهب التصورية كل ذلك ، معتبراً أن تأثيراتنا الحسية لا تتركز على أساس حقيقى ووجدى فى النظام الخارج عن العقل . وبتعبير آخر فالتصورية تزعم أن شعورك بالمرارة والرعد صادر عن نفسك لا عن الأشياء .

ولو صح قول التصوريين لتعذر على المرء التمييز بين الحاس والمحسوس ، بين الفاعل والمفعول به ، بين نفسك التى تصور لك العلم مرأً ، وبين مرارة العلم الذاتية .

(١) درج بعض المؤلفين على تسمية التصورية مثالية باعتبار التصور وتمثل مترادفين .

ولو صحّ ذلك لكنّا نحدث التأثيرات ونتحكم فيها ، وكل هذا مناف للصواب والاختبار ، إذ أننا نعرف معرفة علمية يقينية وجود الأجسام الخارجة عنا . وليس شيء أثبت عند البشر مما يدركونه بحواسهم . ألا تسمعونهم يقولون : سمعت ذلك بأذني ورأيت بعيني ؟

وعندما يستغلق عليهم أمر من الأمور النظرية ثم يدركونه يقولون : هذا أمر محسوس يرى بألم العين .

ولكن أترانا نترك النفس وشأنها فلا نحسب لها حساباً ، ونجعل الإحساس وحده الألف والياء في هذه العملية الخطرة ؟ وماذا يكون الفرق عندئذ بين الإنسان وآلة التصوير التي تلتقط الصور بدون أن تحرك ساكناً داخلها ؟

لقد بالغ الواقعيون ، كما غالى التصوريون الذين أنكروا وجود الأجسام والعالم الخارجى ، فعل فيثاغورس وبركلى وفخته . والحقيقة هي أن التصورات بذاتها ومن طبعها صور عقلية لموضوعات موجودة في النظام الخارج عن العقل ، ومن ثم ليست (مثلاً) نفسية خالية من كل حقيقة موضوعية ، كما يزعم أصحاب مذهب التصورية . الحقيقة هي بين الطرفين ^(١) .

إذن فلقد أخطأ كمنط صاحب مذهب التصورية العليا الذى يسلمّ بالعالم المنظور ، وينكر كل حقيقة تعلو على المعرفة الاختيارية ، وتبعا لذلك كل ما وراء الطبيعة ، كما أخطأ بإنكاره تعلق المعلول بالعلة ، زاعماً أن ذلك شيء نفساني محض لا أساس له في النظام الخارج ، وبالتالي أنكّر كل حقيقة موضوعية لمبدأ العلية . وإنه اتبع في هذه الضلالة دافيد هيوم القائل : إنا لا ندرك بالحس الباطن والظاهر تأثير العلة في المعلول ، أى لا ندرك إلا تتابعاً ثابتاً للحوادث ، ومن هذا التتابع يتولد فينا تصور نفساني للعلاقة . مثلاً يلعب البرق ويتلوه الرعد ، وتضع النار في الحطب فيشتعل ، ولكن لا يستطيع الجرم بأن النار علة الإحراق . وإذا كان ثمة مجال للتباهى بهذا الشك فالعصر يعود للغزالي الذى سبق هيوم وكمنط .

(١) ملخص عن كتاب « الشروح الجلية » للأب طوييا عون .

إن معلومة العلية أجلّ من أن تكون وهمية، فإننا نتناولها من مراقبة الحوادث وأفعال المخلوقات، فالضمير يشهد لنا بأننا نحدث تأثيرات كثيرة مختلفة في نفسنا وفي جسدنا وفي الأشياء الخارجة عنا، متى نشاء وكيفما نريد. مثلاً نتفكر ونأكل ونسافر إلخ. والحال أن المبدأ الذى يصلر عنه شيء هو علة حقيقية لذلك الشيء، وعلى الأخص العلة الفاعلة فليست من مخترعات العقل. وماذا كان يقول هيوم عن والده المرحوم، أو كان ينكر عليه أنه العلة الفاعلة فيزعم أن الأب والابن تاليا، فجاء دافيد بعد هيوم؟ أم أنه ابن موهوم ومعلول مزعوم؟

إن مذهب التصورية المطلقة زاد على خطأ كخطأ أخطاء، فأنكر كل وجود طبيعياً كان أو ما وراء الطبيعة، ما عدا الشخص المفكر، الذى هو شيء مطلق غير متناه. أو لم يقل فخته إن كل تصوراتنا هى تكييفات (الأنا)؟. ولا ريب أن القول الراجح فى هذه القضية بل القول الفصل بين الواقعية البسيطة والتصورية هو قول القديس توما الأكوينى ومن ثم المدرسين^(١).

وفى جملة الفضائل التى أخذها الأكوينى عن المعلم الأول التزام الحد الأوسط وإعطاء الحس حقه وإعطاء النفس حقها فى التجريد واستخراج الصور. وقد قالت الكلاسيكية بأن موضوع معرفتنا الحسية صفات الأشياء الخارجية لا الصور الحسية، فالصور الحسية ليست موضوع الإحساس بل الوسيلة إليه. ولو كانت الصور الحسية موضوع الإحساس لكنا ندرك تصوراتنا فقط. ويؤيد هذا القول اختبارنا اليوى، فعندما نأكل العسل ونتلوق حلاته، أو نتشقى عير الورد أو نسمع نقرة العود ندرك صفات هذه الأشياء. وما الصور الحسية المنطقية التى تتولد فينا سوى وسيلة الإدراك. إذن فموضوع المعرفة هو صفات الأشياء الحقيقية لا صورها.

(١) حيثما نجد لفظة مدرسية أو كلاسيكية وشقائهما قاعلم أنهما شيء واحد. أى المنهج للتوماى المقتبس عن أرسطو، وما جرى مجراه.

ويعتزل القديس توما لذلك فيقول : إذا وقفت أمام مرآة محكمة الصقل ، فأول ما تراه ليس المرأة ثم الصورة المطبوعة فيها . إن أول ما يبدو لناظرك الموضوع نفسه ، أما المرأة فجعل ما تفعله أن توقفك تجاه الموضوع ، ولا تجعلك تدرك إلا الموضوع « آه » .

ومن كان في شك من ذلك فليسأل السيدات ، أيفكرن بالمرأة أم بزيتهن ؟ . إذن فموضوع معرفتنا هو صفات الأشياء الحقيقية لا الصور بحد ذاتها ، وإلا لكانت الغلبة للتصورية القائلة إنا لا ندرك إلا تصوراتنا . زينة المرأة هي المقصودة لا المرأة ، فالمرأة وسيلة فقط .

يقى أن ننظر إلى التصورية من ناحية الحلولية ، فلقد فتح كنط الباب على مصراعيه - بالرغم منه - للحلولية الحديثة ، فوضع موضع الريب الحقيقة الموضوعية لمعلومات العقل الخفض ، وفاراً من مذهب اللاأدرية (Agnosticisme) أثبت وجود الله بمعلومة الواجب الوجود ، التي يقدّمها لنا العقل العملى ، لكن أتباعه رفضوا هذا الدليل ، وبمحجة الابتعاد عن اللاأدرية علموا بصراحة أن الشخص المفكر والموضوع الواقع عليه الافتكار هما شئ واحد ، وتلك إحدى صور الحلولية .

« أنا من أهوى ومن أهوى أنا » ، أو « فسبحانك سبحانى » .

أما فخته فعلم بأن العالم صادر عن الله صدوراً ذهنياً ، وشرح مذهبه الخيالى هكذا :

حينما أضع حكماً أحدث في نفسى تصوراً ، ومن ثمة أخلق موضوع ذلك التصور . وهكذا تكون جميع الموجودات في هذا العالم ، حتى الله نفسه معلولات عقلى .

ويعتبر فخته أن جميع تصوراتنا بمنزلة كيديات لهذه القضية ، أنا هو ذاتى ، أى أن المحمول غير متميز عن الموضوع ، أو الصفة غير متميزة عن الموصوف ، إذن فجميع الأشياء لا تتميز عن تصور « أنا » ، وجميعها تعود إلى هذا التصور . فتصور « أنا » هو مبدأ أول ومصدر كل شئ .

أما شيلنج فينتق وفخته على نكران ، كل تمييز بين الموضوع والمحمول ، ويختلف عنه بوضعه هذا الاتحاد لا في « الأنا » بل في الكائن المطلق الذى هو — على زعمه — فاعل ومنفعل ، متناه ولا متناه ، حادث وضرورى ، ثم إن هذا الكائن المطلق يرتقى وينمو فى العالم الطبيعى والعقل . ففى الأول يتحول مع الزمان إلى ثقل ومادة ، ونور وحركة وحياة ، وأخيراً يصير إنساناً . وفى الثانى يحصل الرقى بوساطة الفضيلة والعلم والرحمة والدين والصناعة والتقدم .

أما الرقى الأخير فيقوم بأن كل شىء يتحد بالكائن المطلق بوساطة العقل البشرى والفلسفة .

أما هجل فبدل « الأنا » « الفخية » « الكائن الشلغنى المطلق » بتصور ذهنى صرف ، زاعماً أن الوجود واللاوجود متساويان ، وأن الأشياء المتقابلة لا يختلف بعضها عن بعض^(١) .

ولنعد إلى كنتط بعد هذا الاستطارد ، فننظر فى التقائض الطبيعية الديالكتيكية عنده .

نظر كنتط إلى الطبيعة فوجد فيها اتزاناً ، ولكن التوازن غير الجمود فهو ، وليد صراع ، ونتيجة مدّ وجزر ، وجذب ودفع ، والاتزان يصدر عن الانسجام بين هذه التقائض ، كما يتم التعادل بين كفتى ميزان يحملان ثقلين متوازنين ، فإذا رجحت كفة شالت أختها ، والكون ما ينفك فى شيلان ورجحان . إذن فالأرض لا تملأ الخلاء فقط ، ولكنها متحركة مضطربة بالحياة فيها ، الثقل والكهرباء ، والمغناطيس والكيمياء ، وحيثما تكون الحركة تكون الحياة والصراع ، أى الديالكتيك .

نظر كنتط إلى أبعد من المادة التى نسميها جاداً ، وتطلع إلى الكون فتمثله كائناً عضوياً أى على صورة الإنسان فيه دم يجرى وأعضاء تتحرك . نظر إلى الكل وإلى الأجزاء . نظر إلى اللسان بوصفه فى الجسد ، إذ لا يكون لساناً ما لم يكن فى الفم ، فإذا بارحه عاد لحماً ميتاً . إذن فهذا الكل المنظم يجرى إلى غاية ،

(١) الروح الجلية للأب طويياويز .

فلا يسير بحكم الضرورة كما أرادته ميينوزا .

والمطلع إلى كنت من خلال كتابه (نقد الحكم) Critique du jugement الذى بسط فيه نظراته فى الطبيعة والعضوية والغائية والحمل ، يلمح وجه الفيلسوف الإنسانى . وقد خدم هذا الكتاب المذهب الديالكتيكى على غير قصد من صاحبه . ويتنامى القارئ فى تلك الصفحات المشرقة كنت المشرح العقلى فى

(نقد العقل المحض) Critique de la raison pure

ولكن الرجل فى كتابه هذا أيضاً خدم الديالكتيك ، إذ وضع النقائص المعروفة بالـ (Antinomies) وأخذ فى البرهنة على الحقائق التى اعتبرها الكلاسيكية أزلية ، ثم أخذ بتقويض البراهين وخلق التضاد ، مما يذكر بالسوفسطائيين ، وإن اختلفت الغاية .

ولكن هل كان كنت أول فيلسوف ألمانى تصور العالم كلاً عضوياً ، أم سبقه إلى ذلك بعض أبناء جنسه ؟ لقد كان السباق إلى تصور العضوية الكاملة سلفه ليبنتز (Leibnitz) إذ افترض كل عضو عالماً قائماً بنفسه . غير أن المفكر الجدير بالذكر فى هذا المقام هو هاردر (Herder) ، ويعتبر بحق صاحب سبق وتقدم . وله الفضل الواسع على الديالكتيك الرومانطى المثلث من الناحية التاريخية خاصة ، إذ اعتبر الماضى كلاً كاملاً ، ونظر إلى الشعوب والحوادث التى تملأ التاريخ كقدرات متواصلة ، تحقق فكرة واحدة شائعة بين دفتى الزمن ، وفسر كل حادث فردى على ضوء الفكرة الكاملة ، فكان بذلك فاتحاً طريقاً بكرة ، إذ لم ينظر إلى الحوادث كأفعال مرصوفة متوالية ، بل كأعضاء مختلفة فى جسم واحد ، تغذيه حركة واحدة . وهناك نقطة فى فلسفة كنت لا بد من الإشارة إليها ، وهى أنه أقحم الغائية بين الجبرية والحرية ، فما السبب فى ذلك ، ولم أدخل هذا الوسيط بينهما ؟

معلوم أن الوسيط لا يدخل إلا بين متنازعين ليوفق بينهما ، فهل كان الفيلسوف الكبير مسرّحاً لتنازع داخلى ؟

أجل إن كنت الذى عمر طويلاً" - إذ ولد فى الربع الأول من القرن الثامن عشر وتوفى فى أوائل القرن التاسع عشر - ظل حائراً بين عالمين مختلفين : أحدهما قديم مودع يحمل فى أنثائه تراث الفكر اليونانى ، وما أنبتته الأدمغة فى القرون الوسطى ، والثانى عالم جديد مضطرب ظهرت نتائج غليانه فى الثورة الفرنسية التى اشتعلت فى فرنسا ناراً ، وسالت دماً يسقى ثراها فيخصب فتنبت الحرية وتعلن حقوق الإنسان .

ولقد جاوز صدى الثورة حدود الألب والرين ، فهدى فى جميع الأقطار الأوروبية وبخاصة ألمانيا .

كان كنتط فيلسوفاً ، ولكنه لم يخرج عن كونه إنساناً يتأثر بما حوله ، لا سيما إذا كان ما حوله مدفعاً ودماً . وليس الرين بالحاجز الضعيف الذى يعزل ألمانيا عن فرنسا ، إذن فقد كان الفيلسوف بين عاملين أحدهما يشده نحو المنطق والكلاسيكية وبعدهما التصورية ، وثانيهما يجذبه نحو التجريبية والعالم الخارجى والصراع والحرية .

ولم يستطع أن ينصرف انصرافاً كلياً عن أحد الطرفين ، بل حاول التوفيق بينهما ، ولكن إلى مـ أفضت هذه المحاولة ؟ أفضت إلى الشك ثم إلى النقد ، وعندما تسمع بالنقد يجب أن يتبادر إلى ذهنك كنتط فاتح هذا السبيل . يدلك على ذلك عناوين مؤلفاته (نقد العقل المجرد) (Critique de la raison pure) (نقد العقل العملى) (Critique de la raison pratique) (نقد الحكم) (Critique du jugement) إلخ . ولكن الناقد معناه المتفرد الذى لا يبرز إلى المعركة ، شأنه شأن الواقف على شاطئ البحر ، ينظر إلى الساجمين فىرى أبيض يعوم ، وأبيض يرسب ، وأبيض يستلق على المهد الأزرق المائع ، وكأنه على ريش النعام . . . !

أجل إن كنتط لم يتزل إلى حومة الصراع فيعد من أبطال الديالكتيك ، ولكنه وطأ له بما نقد من عقله المشع إلى بصائر المتصارعين .

لم يستطع كنتط أن يبنى الصرح الذى أرادته وحلة كاملة ، ولكنه صنع

كثيراً من الأركان والزوايا والعتبات وسائر مواد البناء ، حتى لا يستغنى عنه مفكر جاء بعده ، بل ربما أخذ خلفه حجراً ورماه به ، ولكن الحجر يكون في جملة ما أعدده كنتط للبناء . وهذا ما وقع له مع الرومانطيين الألمان على الأخص ، ولكنهم كثيراً ما يتبركون بهذا الحجر قبل أن يوجهوه إلى صدر كنتط .

وكان يجب على الديالكتيكيين بعده أن يعذروه لتخلفه عن حومة الصراع ، فلا يتهم بالجمود ، إذ لم يستطع التغلّت تماماً من ربة الكلاسيكية . وبحسبه أنه أدخل الفكرة العضوية الغائية المضطربة بالحركة ، وهل الحركة إلا الثورة ، الثورة التي شهدناها حسباً فأدخلها في عالم المعرفة ؟ . قلنا إن الرجل وجد على مفرق الطرق ، وهذا المفرق مدعاة للحيرة والارتباك ، وقد واجه كثيراً من الصعوبات نظراً إلى الماضي والحاضر ، وسرّح نظره البعيد في المستقبل ، فصرّف همه إلى إيجاد الطريقة الشاملة ، التي تجمع بين القديم والحديد وما سيأتي ، فوقع في المشكلة التي وقع فيها الفلاسفة قبله ، نخص بالذكر منهم رينه ديكارت (Descartes) واضطر إلى استعمال الآلات القديمة ولو كان مجدّداً . فهذا منطق أرسطو لم يزل بين أيدي الناس وبه يقيسون . فهل يؤاخذ كنتط لإبقائه على منطق أرسطو ؟ إن ذلك الكتاب لم يمت بعد فهو حي حتى الساعة ، ولو تسرّبت إليه الشيخوخة وارتخت مفاصله . ومعلوم أن المنطق يحلل ولا يركّب ، يفصل ولا يوصل ، يركّز الأشياء ويدعو إلى الطمأنينة والهدوء ، بينما تدعو الديالكتيكية إلى الغليان والتقاط الأشياء عند مرورها . ويذكرك هذا بالفرق بين صيادين أحدهما يرمى الطائر في حالة طيرانه ، أما الآخر فيفضل رميه في مجثمه . المنطق الكلاسيكي يعمل على إزالة التناقض ، والديالكتيك يقول إن التناقض هو الأساس ، فإذا لم يستطع الكلاسيكي إزالة التناقض نسب ذلك إلى عجز العقل ، فليعجز وليسلم المنطق ، فليمت المريض وتبقى القواعد الطبية متبعة . الاحتياط والقطنة قبل كل شيء ، خصوصاً في فجر عهد جديد لم تستين خطوطه بعد ، وهذا الخنزير هو الذي نرى كنتط عن مذهب الصراع .

فجر جديد

قلنا آنفاً إن في جملة البنور التي نثرها كنت على صعيد المذهب الديالكتيكي بذرتين مهمتين هما، العضوية والكلية ، أى اعتبار العالم جسماً كاملاً ، تحتدم فيه الحركة . ولكن هاتين البذرتين لم تخصبا في يد كنت لأنه لم يستطع التفلّت من ربكة الكلاسيكية ، فظل في دور النقد والتحليل ، ولم يتجاوزهما إلى التعمير والتركيب ، وشاء الله أن يبدأ التعمير على يد عبقري معاصر لكنت .

ومما يدعو إلى العجب أن يكون ذلك القاتح شاعراً لا فيلسوفاً ، وأن ينبت الديالكتيك الصحيح في الخيلة التي زانت رفايف الخلد برواية فوست ، مخيلة غوته الشاعر العظيم (١٧٤٩ - ١٨٣٢) . ولا بأس ، ما دمنا قد ذكرنا فوست ، أن نشير إلى أن البنور التي حملتها هذه الرواية أجل من أن تحصى ، فلم تقتصر على الديالكتيكية المعروفة يومئذ فقط ، بل تجاوزتها إلى الوجودية ، فكان غوته سباقاً إليها ، شأنه في الشعر ، وإننا ولو استبقنا التبويب ، نستحسن أن نورد ، قبل بلوغنا فصول الوجودية ، دليلاً على صدق نظرنا فتختار من كلام غوته ما يشبها . فن أقواله النابضة بالحياة تعليقاً على كلام النقاد في فوست :

« عجب أمر هؤلاء الألمان ، إنهم يُفقدون الحياة بهجتها بما يخلعونها عليها من الخواطر العميقة والفكر التي يحمونها في كل شيء ، حبذا لو تجرأوا فاستسلموا لشعورهم ، إذن لتعلموا وارتفعوا واغبطوا . أيقظون أن المؤلفات تفقد روعتها إذا خلت من التجريد والقياسات ؟ . يسألونني عن الفكرة التي حاولت تجسيدها في فوست . . . إني لم أحاول بعث فكرة بل حياة . لقد أسلمت نفسي إلى شعور عشته كما أداه إلى خيالي ، فخلعت عليه من قبي بوصني شاعراً » .

الحياة هي التي تهّم غوته فيكون الفن خادماً لها ، إنه يعيش الوجود وينتزع شعره من صميمه ، فلقد قال عن نفسه : إني لم أبتدع شيئاً من العدم ، بل كنت أعتبر دائماً أن في عالم الواقع من الغنى ما ليس عندي .
وقال في موضع آخر : كل ما كتبت يؤلف جزءاً من اعترافي العام وظاهر بعد هذا أنه عاش فوست في أعماق نفسه .

ويحذر بنا القول أن فوست ينقسم إلى روايتين . أما في الأولى فقد استخرج الشاعر كنوز صدره ، وبسط مشاعره الفنية الزاخرة ، فأجرى على القلم حبه وحفده ورجاءه وبأسه . وأما الثانية فقد أطل منها على العالم الخارجي وأودعها اختياره ومعارفه العالية ، وبث فيها النقائص الديالكتيكية . العمل واللذة تنازعا ، فقدّم العمل ولم يهمل الحب ، واستخدم كليهما لترقية حياته الداخلية .
الروح الفوستية التي لا يقر لها قرار فتوقظها ديناميكية مستمرة هي روح وجودية الى أبعد حد . قال غوته :

« إن مهماتي اليومية التي تغدو أسهل وأخف تقتضي حضوري في حالتي النوم واليقظة ، ويزداد حبي للتعب والعمل يوماً فيوماً . وإذا كنت أتمنى أن أساوى أعظم رجال الأرض فهذا الجهاد فقط لا بشيء آخر ، وإن طموحي لأرفع هرم وجودي إلى أسمى ما يستطيع ، يملك على كل مشاعري » .

العمل الدائم هو أقوى برهان يقدمه غوته على الخلود . ألا تراه يقول : « إن الاجتهاد المحتتم في نفسي برهاني على الديمومة ، فإذا كنت قد عملت حياتي كلها ولم أسترح ، فمن حقّي على الطبيعة أن تعطيني وجوداً آخر عندما تنحلّ قواي وتنوء بحمل نفسي » .

لقد لمح كنت مفترق الطرق ، وسمع صدى المدافع الفرنسية ، واستشعر انهيار عالم قديم ، ولكنه لم يخض حومة الوغى . أما غوته فلمس انهيار العصور الوسطى ، وخاض الغمار ، فاشترك فعلياً في معركة قلعي (Valmy) ، وبلغ به

خياله العجيب ما لم يبلغه عقل كنتظ الفقد . أرايت أن للخيال العميق وللحمس المرفه أثرهما البعيد حتى في الفلسفة ؟

أجل إن الفلسفة والشعر ينبعان من منبع واحد ، ولكنهما يتشكلان بأشكال مختلفة . قال غوته بفوز التركيب على التحليل وهو المصيب . فما قولك ، حفظك الله ، بطبيين يأتيك أحدهما بصندوق يحتوى على اليدين والرجلين والرأس وسائر أعضاء البدن ، ويقول لك إني أعرفك بهذا الرجل . ثم يأتيك طبيب آخر يضمن على الإنسان بالتجزئة ، ويأخذ بيد شاب تتدفق الصحة من عينيه وتضطرم الفتوة في أوداجه فيقول : إني أقدم لك صديقى هذا ؟ .

الطبيب الأول جاءك بجثة باردة ، أما الثانى فجاءك بالحياة تمشى على قلمين .

لقد هزئ صاحب (فوست) بمن يقيس الحياة بالأرقام والآلات ، فلا يفكر إلا ميكانيكياً ، وقال إن العالم النبائى الذى يعمد إلى الزهرة فيشرّحها يتعرف أجزائها المؤلفة ، ولكنه لن يعرف الزهرة أبداً .

الفارق الرئيسى بين كنتظ وغوته هو اختلاف الاتجاه ، فكنتظ يجعل العقل منطقياً تحليلياً ، يصل حيث يستطيع الوصول ويقصر حيث يعجز . أما غوته فيعتمد الحدس L'intuition والحدس يشبُّ الوثبة الكبرى فلا تعوقه الهاوية التى يحفرها كنتظ ، ثم يزعم بعدها أن العقل لا يستطيع الوثوب إلى الضفة الثانية . أجل إنه يقصّر عن الوثبة لأن كنتظ قيّد رجلى ذلك الوائب بالرياضيات والآليات ، أما غوته فأفلتها وجعل فيهما الروح والحياة . أطلقهما شاعر انعكف على الطبيعة فهام فى أسرارها ، ورد فروعها إلى مبادئ أصيلة . نظرت فى الورقة الخضراء وجعلها كلاً فى عالم النبات ، حاسباً أن الجنور والخنوع وما يتصل بها من أجزاء النبتة ليست شيئاً آخر سوى تطورات الورقة التى تنقبض وتنبسط ، فتكون من تلك الحركة أجزاؤها ، فالنبتة فى كل أدوارها ورقة . ونظر إلى الفقرة فى العمود

الفقرى كبداً الميكل العظمى معتبراً أن الجمجمة قرة تطورت .

وليس المهم أن تعلم مبلغ الصواب في هذه النظرية القوية ، بل فكرة العضوية الكلية التي طلع بها غوته على الرومانطيقية الألمانية ، فكان لهذا الصدى حدّ بعيد وتأثير عميق في المفكرين ، أخصّ بالذكر منهم شلنغ وهجل . وحلت نظرتهم تلك بعض حساد الشاعر على القول بأن هذه التمازج الأصلية لا تعدو (المثل) الأفلاطونية ، وشتان ما بينها . المثل الأفلاطونية أزلية جامدة منزلة موجودة في عالم آخر ، لا يصل منها إلى الأرض سوى ظلالها ، تتكرر ولا تتبدل ، فالحصان الموجود في ميدان السباق صورة النموذج الأزلي ، وهو جواد يتكرر فيخلف جواداً آخر ، ويظل الأمر هكذا حتى منقطع نفس الزمان . المثل الأفلاطونية ميتة ، أما هذه ففيها صراع وجاذبية تطلّ منها على الطبيعة المعترية كلاً من شرقة جديدة ، فتفسر الأجزاء على أساس الكل ، وعلى ضوء التركيب لا على التجزئة ، فلا تفسر الألوان مثلاً على طريقة نيوتن ، بل بوصفها نتائج لعلاقات ديناميكية بين المظاهر الطبيعية . ومهما يقل في خطأ هذه النظريات القوية من الجهة العلمية ، فالعبرة كل العبرة بنتائجها وبتركيز مبدأ الكلية ، وهو كما علمت عنصر جد أساسي في المذهب الديالكتيكي . فالعالم هو ركن الخاص ، والكل هو مبدأ الجزء ، والشامل جوهر الفرد ، ولكن لا في عالم التجريد ، بل في عالم الواقع المحسوس . على حين أن منطق أرسطو كان يطرح الواقع ليجرد ، ويسقط الخاص ليتمسك بالعالم . وهكذا وجدت الهاوية بين التصور والطبيعة التي هي مادة الوجود .

ولم يغفل غوته قضية صراع الأضداد ؛ فقال إن الشيء يتطور بدون أن يفارق جوهره الأول ، فالطبيعة في فصل ووصل ، وموت وحياة ، وهرم وشباب دائماً أبداً .

يخيل إليك بعد ما أسلفنا من القول في تأثير غوته ، أنه أبو الديالكتيك الرومانطيق ، ولكننا لم نزل في الدور التمهيدى ، إنا نعبّد الطريق للوصول إلى

الأب ، ولا بد لنا من سلوك هذا الطريق ، فن يدرس طبيعة النهر الكبير يتحتم عليه أن يتعرف الجداول والسواقي ، التي انسكبت فيه ، ويتلمس المنعطقات التي مربها ، والعقبات التي أخرت وصوله إلى البحر في خط مستقيم . وهكذا يتعرف الدارس إلى ألوان الأتربة التي حملها السيل ، فيدرك يقيناً جوهر المياه التي يشربها أو يستحم فيها . أما وقد فرغنا من المقدمة فلنحدثك عن فخته .

فخته

FICHTE

١٨١٤ - ١٧٦٢

فتح فخته عينيه على الصراع وعليه أغمضهما. ذلك أن والديه المختلني المذهب والأخلاق كانا في نزاع مستمر ، فشهد المعركة في بيته طفلاً فصيلاً قيفاً . ثم شهدا كهلاً ناضجاً إذ رأى العروش تنهار ، والملوك تتجدل . ولم يستشعر حدة الصراع مفكر قبله كما استشعرها هو ، لأنه كان ابن الشعب الناقم على السيادة الأرستقراطية ، فكان للثورة الفرنسية في نفسه معنى أعمق مما أدركه سواه من المفكرين .

إن غلة الزرع موقوفة على خصب التربة وملاءمة الأحوال الجوية ، وقد كان فخته على أتم الأهبة ، وعلى أفضل ما تكون الملاءمة لتقبل الديالكتيك ، لا سيما وأن ملاحدة القرن الثامن عشر في فرنسا كانوا قد مهدوا الطريق للثورة الفكرية ، بما أتاه فولتير وديدرو ودالامير ورفاقهم ومن جرى مجراهم ، فحاربوا الروح بالمادة ، وشهروا على السلطات الالهيّة حرباً لا هوادة فيها ، ولكن تلك الحرب ظلت فوضوية فقط .

ولا تحسبن أن الرومانطيقية الألمانية بقيت على الصعيد المادى ، فقد بدلت السلاح وعدلت عن المادية إلى المثالية ، وكان فخته أول أبطالها . ولكن كيف نبئت هذه المثالية الديالكتيكية وتلت الثورة الفرنسية المنطلقة من المادة ، وكان المنتظر العكس ، إذ لا يلد الشيء إلا مثله ، على حد قول الراجز :

لا تلد الحية إلا الحية .

أترى البورجوازية الألمانية بعد أن ثبتت أقدامها في صعيد السيادة جنحت إلى المثالية لتقف في وجه حركة العمال الناشئة ؟ أتكون البورجوازية طلبت الحرية فلما وجدتها صيرتها استبداداً ، وعادت هي نفسها إلى الطغيان الذى حاربته بالأمس ؟

منشأ التصورية الألمانية

بعد أن أسلفنا القول في تعريف التصورية ، أو المثالية ، يجربنا أن نتحدث عن سفر تكوينها .

لقد وجه كنتظ ضربة قاتلة إلى منهج الفكر في العصور الوسطى ، فقضت عليه بوصفه مذهباً ، ولكنها لم تمنح أركانها وأجزاءه ، فإذا سقط البيت تظل العمود والأقواس باقية ، ولو عاد ساظلها عاليها وعاليها ساظلها . لقد انهارت سلطة السادة الأقطاعيين وجرقها الموجة الجديدة ، فكان على السيد الذى انهارت سلطته أن يختار بين اتجاهين : المادة والروح . أما المادة فأفلتت من يده فاضطر أن يتجه إلى الروح ، ففيها العزاء والطمأنينة في الدنيا وفي الآخرة .

زازل كنتظ الصرح المتوسطى من جهة ، ودعّمه من جهة أخرى ، لقد حاول زعزعة الأساس لتركيزه على أسس جديدة ، متوخياً بذلك أن يسند الحقيقة إلى العقل فيجعلها وليدته ، ولكن ما أجف العقل وحده ، وما أنشفت هذه الأخلاقيات التي يرغب كنتظ في تركيزها على الأمر القاطع (L'impératif Catégorique) ، إنه سلبها روحها وبالغ في التنظيم وأراد بناء الموضوعية ، أى جعل الحقائق موضوع تنظيم ونشر وتطبيق . غير أن المبالغة في العقلية لم تجده شيئاً ، ولم تمنح انهيار الفكر المتوسطى ، برغم محاولة كنتظ تدعيمه .

لقد وضع كنتظ المثالية من جهة وأولاهها حق الأفضلية كما بينا ، فكادت تبطل العالم الخارجى ، ولكنه وضع إزاءها الشيء في ذاته (La chose en soi) فما هو هذا الشيء ؟

هو الشيء المبهم ، فكنتظ يزعم أننا ندرك الظواهر ، أما الشيء في ذاته فلا .

لقد لطى كنت وراء الشيء في ذاته . وجاء الفلاسفة بعده فذهبوا في تأويل الغموض منزهين ، ففهم من جنح إلى المثالية وهم الأرستقراطيون ، ومنهم من ذهب إلى المادية .

وإن الغموض والشك ، والحيرة والاضطراب ، في مذهب كنت صورة واضحة للآونة التي مرت بها أوروبا في القرن التاسع عشر .

بعد سرد ما تقدم يصح القول بأن المثالية الألمانية ، برغم ما داخلها من بقايا العصور الوسطى ، هي وليدة البورجوازية الألمانية ، التي تسربت إليها الروح الثورية الفرنسية . ثم بعد أن بسطت سيادتها واستولت على الحكم في ألمانيا ، في النصف الأول من القرن التاسع عشر ، جنحت إلى المثالية .

والمثالية درع الحاكم الذي يخاف الطبقة الشعبية ، فيهرب من الواقع الحقيقي ويتمسك بالسيادة التي يعتبرها حقاً إلهياً . من هنا بدأ حنين البورجوازية إلى المطلقة ، وهذا الحنين هو الرومانطيقية بالذات .

المطلقة والحق الأزلي السماوي والروحانية ، كل ذلك يمد في عمر الدولة . أما المادة فهي تغير دائم ، خفض وارتفاع ، قحط وخصب ، طمأنينة وقلق ، إذن فلم هذه المادة القلقة؟ إن البورجوازية اتخذتها سلباً للوصول ، فلما بلغت القمة لم يبق لها من حاجة إلى السلم ، فطرحته أرضاً حتى لا يستطيع الصعود من طمع فيه بعدها .

ولعترض أن يتساءل عن الديالكتيك في المثالية ، فلقد كانت التصورية موجودة في القرون الوسطى ولم يكن هناك ديالكتيك . والجواب عن هذا الاعتراض هو أن المثالية ، وليدة البورجوازية ، حملت في أثنائها مبدأ الصيرورة ، فإن البورجوازية قانت قبل الوصول إلى الحكم ، ولم تزل آثار الجراح فيها ولو اندملت ، فثاليتها تنطوي على الحركة ، ولكنها حركة ضمن الفكر الدائر على نفسه ، لا على صعيد المادة والواقع ، شأنها في ذلك شأن من يضرب الهواء بسيفه ، فلا يجرح أحداً ، ولكنه ضرب على كل حال .

ولاريب أن فخته هو الذي أبلغ المثالية الفرة، إذ أنكر الحقيقة المادية ، وبالفعل نفسه وطد أركان الميتافيزيقيا المثالية . ورب قائل يقول كانت الميتافيزيقيا قبله فلم يزد فخته شيئا .

وفي الحقيقة أنه زاد كثيرا ووضع الحركة في صميمها ، خلافا لما فعله كمنط القائل بتعذر بناء الميتافيزيقيا على القيليات (*a priori*) أى على عناصر موجودة ضمنها ، كما يصطنع الثلج من الماء .

بعد أن حلل كمنط إمكانيات العقل ، وزاد في التحليل حتى انقصف ، وضع يلزائه (*La chose en soi*) أى الشيء بذاته ، وأوقفه مكتوف اليدين ولسان حاله يقول :

مكانك أيها العقل! إنك لاتستطيع تجاوز المحسوسات وصعيد التجربة ، فإذا حاولت بلوغ ما وراء ذلك ضيعت طابعك الانتقادي ، ونتيجة لذلك فررت من الحقيقة إلى الوهم ، فلا تحاول أن تجعل من الميتافيزيقيا علما .
ولكن هل تقلت كمنط من الفكرة الميتافيزيقية تفلتا تاما ؟

كلا ، فلقد أخرجها من الشباك ثم أدخلها من الباب ، نفاها العقل المجرد وأعادها العقل العملى، غيبها وراء الشيء في ذاته، وأبرزها عن طريق الأخلاقيات. غير أن هذا الحاجز الذى وضعه كمنط في طريقها حفز كثيرين من المفكرين معاصريه للقول بإمكان إقامتها على القيليات كما يشيد أى صرح سواها ، بل إن هذا الحاجز الذى وضعه كمنط شحذ عزائم المفكرين فاعتزموا أن يدكوه دكا ويزيلوه من طريق الميتافيزيقية . فجمعوا قواهم كما تتراكم مياه النهر ثم تصدم السد صدمة قاضية فتجرفه إلى البحر . هكذا فعلت الرومانطيقية الألمانية بالعقبة الكنطية ، بعد أن تبوأَت البورجوازية أريكة السيادة ، ونادت بالمثالية المطلقة المرتكزة على الحقائق الأزلية الواضحة . فلماذا تبقى المعرفة منقوصة، جزئية، نسبية ويظل النوم (*Noumenc*) واقفاً في طريقها وقوف الشر في درب الخير ؟

سيادة في الحكم ، وسيادة في الفكر ، ومن هنا قيل في الرومانطيقية الألمانية

إنها أمبراطورية الفكر . إذن فأول شيء عمله فخته هو نفس حاجز كنط ،
 ليستطيع أن يبني صرحاً كاملاً في صعيد خال من الحواجز ، صرح الديالكتيكية
 التصويرية المطلقة ، لا فرق عنده وعند أتباعه في اختيار الحجارة من أنقاض
 قديمة ، سواء جاءت الأركان من أفلاطون ، أو اتخذت الزوايا من المدرسين ،
 شرط أن يكون الصرح كاملاً فيفسر الوجود من خلاله ، كما يكون القصر القائم
 على الجبل الشامخ ، يشرف على الهضبات والسهول بحيث ينفذ نظر المتشوف إلى
 الأدغال والسراديب . المهم هو أن يحتوي ذلك القصر على كل شيء ، فيكون حوله
 سور عظيم يحيط بكل ما تقع عليه العين من شجر ومدر ، وفاكهة ورياحين ،
 بحيث لا يكون خارج القصر شيء ، فخرج عنه كان تابعاً له . لقد ابتنى
 فخته القصر وأطلق عليه اسم الأنا (Le moi) . من هذا الأنا الذى بقى فقيراً
 بين يدي ديكارت ، برغم أنه كان نقطة انطلاقه وإدراكه وجود ذاته ، اتخذ
 «فخته» الأنا المطلق ، فوسع نطاقه إلى أبعد حد ، حتى لاحد بعده . وقد يعترض
 معترض فيزعم أن الفلاسفة قبل فخته بنوا صروحاً كاملة . أو لم يبن أرسطو وسواه
 من المفكرين صروحاً لهم حاولوا أن يطلّوا من نوافذها المختلفة على الوجود؟ ، فلا
 يكون فخته أول من فكر بالمثالية ، فأين نذهب بالفيلسوف الإنكليزي لوك ،
 بل أين نخفي «بركلى» بطلها الصنديد .

أجل ، ولكن الفتكة البكر التى أتاها فخته هى تركيز المثالية على ركنين :
 الميتافيزيقية من جهة ، والديناميكية من جهة أخرى ، وكلا الركنين يناقض الآخر .
 بلى ، غير أن هذا التناقض على صعيد الفكر كان صورة مطابقة للتناقض على
 صعيد السياسة . لأن البورجوازية ، التى تمسكت بالمثالية المطلقة ، ظلت في
 الوقت نفسه ديناميكية ، أى في عراك مع الأرستقراطية التى لم تكن قد تلاشت
 تماماً ، فظلت قدماهما منفرجتين : واحدة في البحر المضطرب ، وواحدة في
 الصعيد الثابت .

فى البدء كان الكلمة

بهذه العبارة التى رنت فى مسمع الأجيال ، وسبقى رنينها حتى تتلاشى الدنيا والمسامع معاً ، افتتح يوحنا إنجيله ، وعلى الكلمة أو الفعل الخلاق أو الحركة (فكلها هنا بمعنى واحد) ركز « فخته » صرحه . ولا تناقض بين هذا الكلام وبين ما قلناه سابقاً من أنه ركزها على الميتافيزيقيا أيضاً ، إذ بقيت الميتافيزيقيا ثانوية ، أما الأولوية فللحركة وحدها ، للفعل .

لفظة (الأنا) هنا معناها الخلق لا الجوهر الأزلى الثابت . بها كان كل شيء ، وبدونها لم يكن شيء . ولكن هذا الشمول الذى تتمتع به (الأنا) يفقدها طابع التحديد ، فصديق الجميع ليس صديق أحد . لذلك أقام « فخته » خصماً (للأنا) منها وفيها . وكان الخصم الذى اشتقه منها حداً لها ، فالأنا يحمدها اللاأنا ، كما يحد الشاطئ البحر ، ولكن التشبيه صحيحاً لو كان الشاطئ من ضمن البحر .

العالم الفختي قسيان : الأنا ، واللاأنا

ولا تنس أن اللاأنا هذا ، أو الخصم الذى ابتدعه « فخته » لم يأت من خارج . فى الأمثال السائرة أن سوس الخشب منه فيه ، إذ لو لم يكن السوس وليد الخشب لما كان ثمة دياالكتيك ، فشرط الدياالكتيك « كما تعلم » توليد الضد من الشيء نفسه ، وإلا بقيت الأشياء مرصوفة رصفاً . إذن فالأنا مولدة محركة ، وهذا هو أساس الدياالكتيك . وسيدأ الفلاسفة منذ الآن ، أى بعد إقامة الصرح الفختي ، بتفسير الوجود على أساس الصراع ، وإن ظل صراعاً فى عالم التجريد ، فى منهج التصورية .

وفضلاً عن الحركة التي في الصميم فالتضاد أيضاً في الصميم . وهنا يتبين لك الفارق العظيم بين فخته وكنط ، فقد سبق لنا القول أن فيلسوف كوندجسبرج Goenegisberg وضع الوعي أو (الأنا) في ضفة ، والعالم الخارج عن الأنا في ضفة أخرى ، وقطع الخط بينهما .

ويبدو لك التمايز بين فخته وبين الفلسفة الكلاسيكية التي كانت تعتمد مبدأ عدم التناقض ، وتصفيه من كل ما يخالفه لتستطيع تحديده ، على حين أن التحديد الفعّي يستوجب الضد ، كأن تقول في تحديد النهار ، إنه الفترة الزمانية المعاكسة لليل ، ولكنه يولد من الليل ، والليل يولد من النهار . ومن هذا المثل أى الليل والنهار تلمح أيضاً مبدأ الكلية ، وهو من أركان الديالكتيك ، كما فعلت آفنا ، ألا ترى أن الليل والنهار يؤلفان كلاً هو اليوم ؟

ونرى وجوب الوقوف على هذه النقطة لأنها محور الديالكتيك ، فإذا مررنا بها مرور الكرام ، أهملنا المفتاح وظل الباب مقفلاً في وجه الداخلين .

أشرنا ، عند الكلام على كنط إلى المثلثات ، وقلنا إنها ظلت جامدة منفصلة ، أما الآن فقد اكتمل المثلث : القضية والنقيض والتأليف

(Thèse, antithèse synthès)

فها هي ذى (الأنا) تفرض نفسها ، ثم تخلق خصمها ، ثم يتم الصلح بين الاثنين . الأنا تنظر إلى العالم الخارجى وتجعله مسرحاً لها .

يتطلع الإنسان فيرى الجبل ويصطدم به ببصره ، فلا يجاوزه إلى ما وراءه ، فيكون الجبل حذاءً للحواس ، وتحلوك هذه العقبة إلى التوغل في الرعان الشوامخ ، لتتظروا وراء الأفق . وتنظر إلى الفقير المعدم ، فتثور في قلبك الشفقة وتحملك على الإحسان ، إذن فالعالم الخارجى مسرح يخلقه الأنا . وبناء على ذلك فالخصم المولود أو اللاأنا ، لا يساوى خالقه في المرتبة بل ينحط عنه ، كما تنحط منزلة فقاع الصابون عن مرتبة الولد الذى ينفخها ليلهو بها فتكون مداراً للعبة . ولقد كان في وسعه ألا يبدعها .

ويذكرك ذلك بقصة دون كيشوت لسرفتمس (Cervantés) ، هوميروس الأسبان ، ذلك أن دون كيشوت تخيل ذاته بطلا للدفاع عن الشرف ومكارم الأخلاق ، فركب حصانه وأخذ يطلب البراز حيث لا مبارز ، فكانت مخيلته المضطربة تصور له طاحون الهواء فارساً جباراً ، فيضربه بسيفه فيحطم السيف ويتجدل الضارب عن حصانه . يمثل هذه التهم طلع خصوم فخته زاعمين أن اللاأنا الفخية وليدة الخيال .

واستغل الملاحدة والشكاكون هذه التهم ، فحسبوا كل شيء وهماً في وهم . لقد بالغ فخته في إعلاء شأن الأنا حتى بدا العالم الخارجي هزيعاً بجانب الفكر . وماذا بقي للمادة من قيمة بعد هذا الإيثار ؟

ألا ترى أن فخته لم يعترف بالطبيعة والمادة إلا ليجعلهما مسرحاً للفكر ؟ ومن هذا الجور على المادة شالت كفة الديالكتيك ، بل كادت تطير شعاعاً ، ورجحت كفة الميتافيزيقيا وهي علوة الديالكتيك فتضاءلت الحركة ، وتخاذلت الصبورة ، وتناقصت الكلية ، وعدنا إلى مبدأ الهوية الكلاسيكي . أفضى المطاف بفخته إلى أبعد من الميتافيزيقيا ، إلى الصوفية لأنه لم يركز الوعي على العقل ، أي أن الأنا لا يتعرف ذاته عن طريق العقل بل عن طريق الحدس . وقد تداخل الحدس والعقل عنده حتى أفضيا إلى الالتباس . والحدس كما تعلم قوة فوق المفاهيم العقلية ، فليس بعد هذا إلا الصوفية والابتعاد عن الوضوح .

ولعل النقص في فلسفة الرجل هو هذا الغموض ، أو هذه الأنا التي شملت كل شيء ، بدون أن تضع القواصل البارزة ، فكانت بحراً غير متنايز الأطراف . ولن يقع هجل في هذا الإيهام فيبتعد عن صعيد الحدس ، بل يضع الخلوط القواصل ، والسبب في ذلك أن فخته يتخذ الأخلاقيات نقطة انطلاق ، أما هجل فسيأخذ المنطق ، لا منطق أرسطو ، بل المنطق الديالكتيكي . ولكن ما لنا نذكر هجل الآن ولم تأت ساعته بعد ؟ ، ويفصلنا عنه شلنغ ، الشاعر الفيلسوف ، صاحب العقل الخدمي المولد ، وهو وإن قصر عن هجل في التنظيم ، فلقد وثب

وثبات جريئة . وأبرز ما فيه أنه فتح البصائر على الطبيعة التي كاد فخته يخنقها ،
لولا أنها لازمة للأخلاقيات ، فقد أوشك أن ينكر وجود المستشفى مثلا ، لو لم يكن
مجالا لأعمال الرحمة والقيام بالواجب . ولعل هذا الإغراق من قبل فخته هو الذى
حمل شلنغ على تمجيد الطبيعة التي غدت عند فخته أضيع من الأيتام فى مأدبة
اللثام . ولا ريب أن شلنغ تأثر كثيراً بفقته ، فكلاهما من معدن واحد ، وكلاهما
عريق فى الرومانطيقية والشعور بالحياة والجمال .

شلنغ

SHELLING

١٨٥٤ — ١٧٧٥

حاول شلنغ سد الفراغ المائل في فلسفة فخته ، فرغ الطبيعة أو اللاأنا إلى مقام الأنا ، وهكذا تساوت الكفتان ، الفكر من هنا والطبيعة من هناك . وقد تظن أن تعلق شلنغ بالطبيعة أخرجه عن المثالية وشده إلى صعيد المادة . كلا ، إن شلنغ لم يجعل الروح مادة بل جعل المادة روحاً تشعر ، ولساناً يتكلم ويحدث بنعمة الله .

قبل إن طفلياً نزل ضيفاً على أحد كرام الفلاحين وطال مقامه أياماً ، فترى به المضيف ، ولكن سماعته أبت عليه أن يتكثر للضيف أو يسمعه كلاماً قارصاً ، فحاول تذكيره بطول المقام ، لعله يصرفه بهذه الطريقة . واحتال لذلك بأن ذكره بشوق أهله وأولاده إليه بعد هذه الغيبة ، حاسباً أنه يوقف فيه الحنين إلى ذويه ، فأجابه الطفلي صلت إلى بشوق إليهم ، ولا بد أن يكونوا هم أيضاً بشوق إلى ، فسأبت إليهم ، أن يميثوا إلينا ، وهكذا يجتمع الشمل . . . !

كذلك فعل شلنغ ، على فرق عظيم بينه وبين الطفلي من جهة الظرف ، وبدلاً من أن يطلق المثالية ويخرج إلى الطبيعة ، استقدم الطبيعة إلى المثالية ، وبما لا ريب فيه أن شلنغ فضلاً عن تأثره المباشر بغوته ، تأثر كثيراً بمجوردانو برينو ، وبسينوزا بطل وحدة الوجود في العصور الأخيرة ، وهو الفيلسوف اليهودي الذي كان يرى الله بادياً في كل شيء . ولقد بلغت النكته من أحد الظرفاء أن قال ، على أثر معركة وقعت بين الفرنسيين والإنكليز ، فسقط فيها سبعة آلاف قتيل من الإنكليز ومائة آلاف من الفرنسيين : سبحان الله الذي تقمص في سبعة

آلاف إنكليزي وثمانية آلاف فرنسي ، ثم قاتل نفسه فسقط صريعاً في معسكرين مختلفين ! . قال ذلك تهكماً بسينوزا .

ولا بد من الإشارة إلى أن كل مغرق في حب الطبيعة معرض للوقوع في الحلولية . ويكون الحلوليون على الغالب من الفئة الخيرة التي ترى الأخوة في كل مكان . ومن رجع إلى حياة سينوزا حامل لوائها وجده - على غير المألوف عند اليهود - رجلاً خبيراً زاهداً في الدنيا بعيداً عن الإساءة إلى الناس . وقد عاش مريضاً مسلولاً واكتفى بأيسر من اليسير من القوت والكسوة والمتام . وهذا برهان على أن المعتقد ليس النقطة الأساسية في قدر الأشخاص وتقويم القيم . فهناك من يعتقد بآله شخصي وبالعقاب والثواب ويمارس الطقوس الدينية ، ويكون شراً محضاً بحيث لا يجدى معه الخير شيئاً ، فسبحان الله .

التناقض في الطبيعة عند شلنغ

قلنا إن «فخته» أقام صراعاً بين الوعي والعالم الخارجى ، أو بين الأنا واللاأنا ، وجاء شلنغ فنقل هذا الصراع إلى صميم الطبيعة قرأها دفعاً وجذباً ، ثقلاً وتخلخلاً ، مغناطيساً وخموداً ، إذن فللطبيعة روحها أيضاً ولو كانت روحاً دنيا . من أجل ذلك لم يقتصر شلنغ على وضع الطبيعة في الكفة المقابلة للروح ، سداً للفراغ الذى أحدثته فخته ، بل أوجد الصراع في صميمها ، كما يوجد الصراع في صميم الفكر .

أما وقد وضع الروح داخل الطبيعة فاذا يعوقه بعد عن اعتبارها كلاً عضوياً ، جسماً كاملاً ، فيه العروق والمفاصل والدم الجارى والعراك الدائم ؟ وكل ذلك يفضى إلى الوحدة والانسجام والنظام المستمر عملاً بتطور صاعد يتناول الجماد فالنبات ، فالحيوان . نقطة كيقظة النائم يفتح عينيه أولاً ثم يتمطى فينشط من عقاله ، ثم يشب من الفراش . الطبيعة تمر بمراحل كتلك التى يمر فيها الفكر تماماً ، إذ للفكر تأريخه أيضاً ، باعتباره خاضعاً للزمن ، وهو يقطع سلم المعرفة درجة درجة من العلم إلى الدين إلى الفن .

ولا يخفى أن شلنغ أدى إلى الديالكتيك خلمة جلتى ، إذ أدخل عليه فكرة التطور الصاعد ، وأضعاً في كل من الطبيعة والفكر مراتب معينة كتلك التى تضعها الحكومات في تصنيف الموظفين ، فلا يطغو الأدنى على الأعلى ، ولا تتداخل الصلاحيات ودرجات الاختصاص .

ويعتبر الرجل مبتكراً من هذه الجهة ، إذ كانت الدرجات قبله مرصوفة رصفاً ، أو موضوعة في شكل متقابل . وهو قد فصل هذا التفصيل بعد أن اعتبر الفكر

والطبيعة متداخلين يكلل أحدهما الآخر ، وبتعبير آخر اعتبرهما مرحلتين تتلاحقان ، لا فرق بينهما إلا اختلاف درجة التطور . أما وقد تمّ ذلك فلم يبق بين الخصمين عداوة ، إذ يمكن توليد أحدهما من الآخر . بل إنهما زوجان ، سيمهما إذا شئت المثالية والمادة ، أو الفكر والواقع المادى ، وقد انبثق كلاهما من العقل الكلى أو المطلق .

وهنا يتبادر إلى ذهنك سبينوزا ، ولكن مطلقة سبينوزا ومشتقاتها جامدة رياضية هندسية ، تستخرج المعادلات فيها كما تستخرج المساحات بالطرق الحسابية ، أما شلنغ وارث غوته ، فقد هزها هزاً عنيفاً بما أدخل عليها من دم جديد . ولكن ما هو هذا المطلق فى عرف شلنغ ؟

لا الفكر وحده ، ولا الطبيعة وحدها ، ولكنهما يجتمعان فيه معاً ، فهما مظهران للمطلق الذى يبدو فى الطبيعة مادة أكثر منه فكراً ، ويبدو فى الفكر روحاً أكثر منه مادة ، أى أن الكيفية تختلف بحسب درجة المزاج ، مثال ذلك أن تلو حرارة الماء فوق المئة قسميه بخاراً ، فإذا هبطت إلى الصفر دعى ثلجاً . والمطلق هو الماء ، والماء غير الثلج والبخار . وهنا يتضح لك المثلث الديالكتيكى الذى وضع شلنغ ضلعه الأول أى الطبيعة وضلعه الثانى أى الفكر . أما الثالث فهو المطلق ، القضية والتقيض ، والمركب (*Thèse ، Antithèse ، synthèse*) . ولا ينبغي أن لهذا المثلث أفضلية على مثلث فخته من وجهين : الأول أنه أنصف الطبيعة فوضعها مقابل الفكر ، فعدل فى القضاء ، ثانياً أنه جعل المطلق صعيد المصالحة وملتقى الأضداد . وفكرة المطلق هذه وسعت نطاق الديالكتيك إلى أبعد مدى . فهى بمثابة مفرج الكرب عند المؤمنين ، إذ يردون كل شىء إلى الله ، المرجع الذى لا مرجع سواه .

ينظر لك بعد الذى عرفت من فضل شلنغ على الديالكتيك أن تظنه القمة التى لا قمة فوقها ، وأن من جاء بعده لم يزد عليه شيئاً ، لا سيما وأنه هو المدعى الذى زعم ذلك عندما بدأ نجم هجل يلتمع ، ولكن الواقع يخالف هذا التبجح .

ولقد ظل شلنغ - برغم فضله على الفلسفة - شاعراً في أعماقه ، والشاعر يمنح إلى الخيال ، فإذا يعم شطر الفلسفة ويلهما من باب الحلمس الوجداني ، لا من باب المنطق ، ومن طبعه التجاوز عن القروق والدقائق التي تستوقف الناثر ، أو اللغوي ، أو الناقد المترمّت ، حسب النظرة العجلى والومضة الشاملة ، فإذا رأى شيئاً بين الأشياء توهمه هوية وعيناً . يبصر الذمّع منحدرأ على خد المليحة فيحسبه لؤلؤاً سائلاً ١ .

وقد زعم شلنغ أن الشعر هو الطريق الأروحد لإدراك المطلق ، وإن وثباته الجريئة في التشبيه والاستنتاج لأكثر من أن تعدّ ، سواء أكان ذلك في كلامه على فلسفة الميثولوجيا أم في كلامه على الطبيعة ، حيث يرى ضوء النهار والكهرباء والمغناطيس شيئاً واحداً . ولا تنس أنه في مثله جعل الأفضلية للمطلق ، وجعل المطلق وراء الفكر والطبيعة لافوقهما ، بحيث ينجم عن ازدواجهما مركب جديد ، يختلف عن مجموعهما ثروة وغنى ، كما تكون الشجرة التي هي نتيجة البزرة مختلفة عن الثمرة . وإنما الثمرة تعلق على جذبتها البزرة وأما الثمرة وتختلف عنها ، فهي الذ طعمأ وأوفر عيرأ وأجلب ريقأ .

شلنغ جعل المطلق بحراً وراء الفكر والطبيعة ، منه ينبعان وفيه يغرقان ، فكلما اعترضته صعوبة بين المتقابلين ردها إلى المطلق . ويذكر هذا بما ترعنه الفوغاء من رد كل شيء إلى الجن ، فيسألهم سائل عن باني أهرام مصر وقلة بعلبك وما شاكل ذلك ، فيلقون هذه الأتقال على عاتق الجن . وفي المطلق الشلنخي ما فيه من الإبهام الموروث عن جاكوب بوهم ، صاحب الأثر البعيد في معظم الفلسفة الألمانية .

ولا يختلف المركب عند شلنغ اختلاف القضية والنقيض ، بل يكون المطلق عنده مستعداً لاستيعاب كل شيء ، وهذا النوع من التفكير أدنى إلى الشعر والتصوف منه إلى الفلسفة كما بينا . ويكاد يجمع مؤرخو الفلسفة على أن شلنغ بدأ بالصوفية وانتهى إليها . وفي هذه الحالة ظل الديالكتيك بين يديه مفتقراً إلى

دماغ منطقي ، يميز بين الخطوط فلا تتداخل وتلتبس ، فيجعل المثلث مؤلفاً من سير الفكرة في أدوارها الثلاثة : عندما تكون في ذاتها ، وحين تصبح غير ذاتها ، وساعة تعود إلى ذاتها . وبتعبير آخر ظل الديالكتيك محتاجاً إلى رجل يلبس الفكرة نفسها ثلاثة أزياء ، أولها منطقي وثانيها طبيعي وثالثها روحاني . وهكذا يمر الكون الذي هو مدار التطور في ثلاث مراحل ، تمهد كل واحدة منها لما بعدها ، فتأتي الثانية أغنى من الأولى ، ثم تأتي الثالثة فتجاوز السابقتين .

إن ذلك الرجل المنتظر كان هيجل ، رفيق شلنغ وتربه . ولقد سبقه شلنغ إلى الظهور ، فتفتحت قريحته وتخلقت قريحة هيجل وأبطأت . وطالما اتهمه رفاقه ببلادة الطبع وسموه الشيخ العجوز ، لما رأوا من هدوئه واستغراقه في التأمل ، فشابه من هذا الوجه القديس توما الأكويني الذي لقبه رفاقه بالثور ، وأدرك أستاذه البرتوس الكبير العبقريّة الكامنة في ذلك الذهن المتأمل فقال : سيأتي يوم ينخور فيه هذا الثور ، فيبلغ خواره أقصى جنبات المعمور .

وهكذا كان شأن هيجل ، فإذا كان لا بد لك من التشبيه فسمه البليل الذي يحكاه كل من تنقل بعده على فنن ، فإذا خالفته العنادل في الانغماس فن شجتي أنغامه تشتت المخالفة . هيجل هو سيد الديالكتيك وسيف الفلسفة القاطع ، فكل من جاء بعده عمد إلى ذلك السيف ، فإما أن يواصل الفتح ، وإما أن يرتد فيضرب به وجه هيجل ، ولولا ذلك الحسام لظلت العصا سلاح المفكرين زمناً طويلاً ، والعصا لا تعدو أن ترض عظماء ، أو تهشم أنفأ ، أو تهشم أسناناً ، ويظل يعوزها الغرار اللماح ، يلتمع فيه الصبح والفوز الميين .

هجل

HEGEL

١٨٣١ - ١٧٧٠

أسلفنا القول أنه كان لأحداث الثورة الفرنسية التي هزت أوروبا عموماً
وألمانيا خاصة أثرها البعيد في أذهان المفكرين الألمان ، إذ واجهوا فجراً جديداً ،
وودعوا عالماً قديماً ، فكانوا عرضة للتخبط في مشكلات لاعهد لهم بها من قبل ،
لذلك انطبعت مناهج تفكيرهم بطابع الحيرة والقلق .

ولم ينجُ من هذا الاضطراب سوى «هجل» ، فكان له من مزاجه الهادئ
مجنّ يساعده على تحمل الصدمات ، وكانت رصانته تلك بمثابة الخشبة التي
يقف عليها عمال شركة الكهرباء فتقيم سرعة التيار الكهربائي ، بل الأصوب
أن نشبه «هجل» بالذين يعالجون بالأشعة الكهربائية (المافوق البنفسجية)
(Ultra violet) ، تزيد في نشاطهم ولا تهز أعصابهم .

هكذا زادت الحوادث في نبوغ هجل ، المفكر العميق ، فاتخذ من
الكهربائية الرومانطيقية وسيلة لتنوير الأذهان وتبسيط أشعتها الجديدة على
المفاهيم السائدة ، فأضاء طريق الفكر ، ووجه الفلسفة في صعيد نير ، وأقبل
الناس على الينبوع الجديد يستقون ويرتوون بعد أن شق هجل القناة ، ووضع
المصفاة في درب الماء ، فخرج نقيراً طيباً وكثيراً رقيقاً .

لقد أفاد الرجل من متقدميه الرومانطيقين جميعاً ، فكل الروايات والرواثن
والأعمدة التي صقلوها تجدها في الصرح الكبير الذي توجه هجل بيرج مذهب
تعكس عليه الشمس فيواجهك بالألاء من أى الجهات أتته .

للم الرجل ومضات الفكر قبله ، ومنها الحدس الوجداني الذي لمناه في

الرومانطيقية ، وخاصة عند شلنغ ، وصهرها في وحدة كاملة ، ووضع لها صيغ التعبير والأنظمة المنطقية الموطدة الأركان . وترد العناصر التي تتطوى عليها فلسفته إلى ثلاثة عناصر رئيسية موجهة ، ولنبحث في العنصر الأول وهو الثورة الفرنسية . أول ما يتبادر إلى الذهن أن هذا العنصر يتعارض مع مثالية هيغل التي بلغت الذروة ، فالثورة الفرنسية مادية من أساسها . ويذكر من عرف تاريخها أن الثائرين كانوا يحيطون بقصر لويس السادس عشر مطالبين بالخنز ، صائحين أين الخباز والخبازة ، يعنون بذلك الملك والمملكة . وكان من الطبيعي أن يرافق الثورة التي صبغت أرض فرنسا بالدم ما رافقها من الموجة الكفرية التي جاء بها فولتير وأقطاب دائرة المعارف المتطهّرين من كل مثالية .

وقد بلغ الأمر بالثوار أن اجتاحت الكنائس ونهبوا ما نهبوا ، وضربوا بالمثل عرض الحائط ، حتى أتوا بموس من بغايا باريس الشهيرات فصفروا حول رأسها الأكاليل وأدخلوها كنيسة نوتردام ، ونادوا بها إله العقل ، كل تلك المظاهر حرب على الدين والصوفية ومطلقية القرون الوسطى .

وتبوءت البورجوازية الفرنسية منصة الحكم ، فكان لها من انتصارها حافز لتوطيد أركانها على المادة . ويدون أن تعدد البورجوازية الألمانية إلى سفك الدماء استغلت فوز مثلتها الفرنسية وعلا شأنها . ولم تكن في عهد هيغل ضعيفة واهنة لتستظل علم المثالية والحقايق الأزلية ، إذ من المعروف أن الإنسان يذكر ربه في حالة الوهن والعسر ، أما في حال القوة فهو بطير أشير ، سواء في ذلك الفرد والجمهور . إذن فن أين تسربت المثالية إلى الهيجلية ؟

يتضح الجواب عن ذلك حين تذكر أن ألمانيا لم تصطبغ يومئذ بالدماء ، بل رجعت صدى الثورة الفرنسية . واستثمرت البورجوازية الألمانية ذلك الصدى على صعيد الفكر فقط ، فكان صراعاً وحركة ، واضطراباً روحياً اشتملت عليه فلسفة هيغل .

ولم تدخل إلهة العقل كنائس ألمانيا ، برغم الصلعة العنيفة التي لاقها

الكنيسة من الإنجيليين ، وقد أصبحت الكنيسة يومذاك تابعة للدولة لا متبوعة ، كما كانت الحال في عهد السيادة الأرستقراطية ، أجل لقد شن الإصلاح على الكنيسة غارة شعواء في ألمانيا ، ولكنها بقيت غارة فكرية ، أى من السلاح نفسه الذى تستعمله الكنيسة .

ولا يخفى أن هيجل برز إلى الميدان بعد أن استتب الأمر للبورجوازية الألمانية ، التى ينتمى إليها الرجل بوصفه وليها ، لذلك كان سلوكه تعبيراً صادقاً عنها . لقد استعملت البورجوازية المادة في نضالها ضد الأرستقراطية فلم تستخلمها اليوم وقد بلغت غايتها ؟ فالأولى بها أن تعتمد الحقائق الأزلية ، تدعم بها سلطانها . إذن فلقد أصبحت البورجوازية فكراً وأصبح الفكر بورجوازياً ، نفتت اليوم ما أكدته بالأمس . بالأمس توصلت بالمادة ، واليوم تتوصل بالمثالية ، ومعنى ذلك أنها نفتت نفسها . وهذان النقيضان : الإيجاب والنفي ، الحركة والركود ، تجدهما في الفلسفة الهيجلية على كل دورة متعطف .

في المرحلة الأولى قاتلت البورجوازية في سبيل الفرد ، وتطلعت من السيادة الأرستقراطية التى تملك الأموال الطائلة ، فلما تملك الافراد وورثوا القتل وأصبحوا هم الدولة ، نادوا بسيادة الدولة ، أى الدولة البورجوازية التى أصبحت غاية في ذاتها . من هنا نشأ التناقض في فلسفة هيجل ، فسيّر الذئب والحمل معاً ، وقال بالحرية والجزرية ، بالفرد والمجتمع ، بالواقع والتجريد في آن واحد ، فخدم البورجوازية السائدة . ولعل إعجابه بنابليون بونابرت البورجوازي السائد آنذاك أثر في فلسفته تأثيراً عميقاً ، حتى كاد يؤله نابليون والدولة الآمرة . فإذا صح القول المعروف إن كلام الملوك ملوك الكلام ، فلا بدع أن يلقب هيجل ، المعجب بالأميرين ، أمير الفلاسفة .

أما العنصر الثانى في الديالكتيك الهيجلى فهو الحياة أو الحركة .

وهذه الفكرة وليدة ازدهار العلوم بعد القرن السابع عشر ، فلقد تعود الناس منذ اكتشاف نظام الثقل والحاذية ودوران الأرض وما إليها ، أن ينظروا

(٦)

إلى الطبيعة لا بوصفها جاداً بل حركة . ولكن هذه الحركة التي تسير الأرض والكواكب لم تؤثر بالرومانطيقية الألمانية تأثيراً بعيد المدى ، لأن الأرض ، برغم سرعتها المائلة في الدوران ، لا تعدو كونها جاداً . وكذلك القول في الكواكب الساطعة وفي نظام الثقل والجاذبية .

أما التأثير البعيد الغور في الرومانطيقية الألمانية عموماً وفي فلسفة هيجل خاصة فهو ما جاء به القرن الثامن عشر من المدهشات في علم النبات والحيوان . وقد ألعنا إلى هذه الدهشة التي أطلت مع غوته ، وراققت خلفاءه وأفضت بهم إلى اعتبار الكون كلا عضوياً ، حيث لا معنى للكل بدون الأجزاء ، ولا معنى للأجزاء بدون الكل . وحتى تصور هيجل الطبيعة كلا مضطرباً بالحياة سهل عليه تصور الأضداد والتحول الكيفي ، فإذا أنت نظرت إلى الإنسان مثلاً سهل عليك أن تجد فيه النعاس واليقظة ، والصحة والمرض ، والجوع والشبع ،

أما التحول الكيفي فلا أبسط من أن تتصور كيف يستحيل الطعام فيه إلى دم وعظم وهلم جرا .

ومنهم من يزعم أن نقطة انطلاق هيجل ليست نظرته إلى الحياة بل محاولته الهرب من الموت . فمن يتصور العالم كلا يتوالد ويموت ، ثم يحيا ويتعاقب ويظل في تحقق مستمر ، يضمن لنفسه البقاء . ولم يقتصر هيجل على تصور العالم كلا ، بل اعتبر الفكر نفسه كلا عضوياً يتحقق في آونة وأزمنة مختلفة .

أما العنصر الثالث فهو ذلك الجو المثالي الذي وجد فيه هيجل فتأثر به إما مباشرة وإما بموقفه موقف الخصم من مثالية كنت ، الذي احتفر الهوة بين الفكر والعالم الخارجي ووضع النومن (Noumène) أو الشيء بذاته في طريق المعرفة ، ووسع الحفرة بين الفكر والواقع . وبدلاً من أخلاقيات كنت الجافة المجردة المبنية على الأمر القطعي حاول هيجل تحقيق الأخلاقيات في الواقع الحى النابض .

وزعم بعضهم أن مثالية هيجل الديالكتيكية تأثرت بالمسيحية ، الإنسان من جهة ، والإله من جهة أخرى يلتقيان في المسيح .

وذهب غيرهم إلى أبعد من هذا ، فقال بأن سرّ الثالوث الأقدس هو منبع المثلث المهجلى . ولا ريب أن هيجل تأثر بكثيرين من الفلاسفة أمثال أفلطون وسبينوزا وروسو ، ولكن هؤلاء يعيلون عنه في الزمان والمكان ، ومعلوم أن أكثر من يؤثر في الإنسان هم الأقربون ، سواء ما يربهم أم خالفهم ، لذلك كان عنونيل كنت موقظ خصمه هيجل . صدق المثل القائل : لا يقل الحديد إلا الحديد .

هذه المقدمة عن هيجل تسلمك إلى الكتاب ، فإذا اقتصرنا عليها كنت كمن يرى القصر من خارج ، فهات يدك وادخل وتعرف الأبناء والسراديب والسطوح ، فإذا حرمت النظر إليها ، ولو عابراً ، استغلق عليك تطوّر الفكر منذ هيجل حتى اليوم . فلنتظر أولاً في هيجل الشاب وهل استيقظ الصراع فيه يومذاك ؟

لا نكبر أن الصراع بدأ ينفّر قرنه عند هيجل في مؤلفات شبابه ، ولكن تلك البراعم بدأت تتفتح ضمن نطاق ضيق . وأول مبدأ خطر له مبدأ الكلية ، ثم اعتبار الشيء في ذاته وفي ضده . وهو في نظرته إلى الأخلاقيات نفذ إليها من خلال المثلث المؤلف من الأسرة فالمجتمع فال دولة . وكان قد غاظه من كنت انغماسه في التجريد الجفاف عند تركيز الأخلاقيات . ولنضرب لك مثالا على المثلث المهجلى الأدبي النابض بالحياة . فقد ألف ضلعه الأول أو القضية من الهيئة الاجتماعية ، وضلعه الثاني أو النقيض مما يخالفها كجرائم القتل والسرقة وما نازرها . ثم جعل الضلع الثالث أو المركب النظام الضابط الذي يعاقب المجرمين ، فجمع فيه ما تقتضيه طبيعة الجماعة من حق طبيعي ، ومن تأديب المسيئين إلى هذا الحق ، فتضمن المركب ، المطلقة الأخلاقية ، وجعل الإنسان أعلى مفاهيم الأخلاقيات باعتباره مجسداً ، للقيم وملتقى العام والخاص . وبتعبير أوضح وضع هيجل الأخلاقيات ضمن الطبيعة لا خارجاً عنها ، كما فعل كنت ، بل في صميم الحياة ، في الفرد ، في الأسرة ، في الشعب .

غير أن هيجل في هذا الطور الأول لم يتجاوز الصف الذي انتظم رفاقه الرومانطيين . وما لبث جناح النسر أن تحرك التحليق ، حين أطلّ الرجل على

عالم الفكر بكتابه المعروف بالفينومونولوجيا (Phenomenologie) (الظاهريات) أو سفر تكوين الفكر ، وهو من أعظم مؤلفات هيجل . المذهب الهيجلي هيكل جبار ، وسفر التكوين هذا بمثابة القلب منه .

لقد تعود الفلاسفة قبل هيجل أن يختبروا مقدرة العقل أو الوعي قبل أن يعتمدوا تفسير الكون ، مثلهم في ذلك مثل الصياد الذى يفتقد بندقيته قبل الذهاب إلى الصيد . فمن عادة الصياد المتمرس أن يفتح القذيفة (الخرطوشة) ويتعرف نوع البارود الذى فيها ، وحجم الخردق ومدى مفعوله فى الطيور الكبيرة أو فى الوحوش .

إلى فحص هذه البندقية عمد ديكارت وكنتط . وهذه البندقية هى «المطلق» عند شلنغ و (الأنا) عند فخته .

وعلى هذا جرى هيجل ، أيضاً فى درس الوعي ، ولكنه لم يقتصر على فحص البندقية فارغة ، ولم يكف بفك القذيفة ومعرفة لون البارود وحجم الخردق ، بل شدّ بإصبعه على الزناد ، وتنبه لصوت القذيفة عند انفجارها ، واختبر مبلغ تأثير لطمتها فى الكتف ، وتبين إصابة الرصاص للهدف .

درس الوعي فى حال تطوره غير مقتصر على درس صورة عنه ، فلم يدرس الفكر أجوف مجرداً ، أى الحاوى بليون المحوى ، فالفكر ومظهر الفكر عنده بالنسبة إلى المعرفة واحد . والفرق بين هذه الدراسة أى الفينومونولوجيا والبسيكولوجيا ظاهر ، فإن البسيكولوجيا تدرس القوى النفسية باعتبارها قد تمت ، فتدرس وظيفة المخيلة مثلاً كما تدرس الفيزيقيا مفاعيل الكهرباء . والفينومونولوجيا ، أو علم الظاهرات النفسية ، تدرس الوعي فى مراحله . فما هو عدد تلك المراحل ؟ أراك قد توقعت أن تكون ثلاثاً ! بلى وهو كذلك ، وهل يرضى الديالكتيك بسوى هذا العدد ؟

أما الأولى فيكون الوعي فيها ملتبساً مغموراً المعالم والحدود ، يكتنفه الضباب كما يغلف أوداء لبنان فى الأمطار ، فلا تتبين الصنوبر والسنديان ، والشيع والريحان ، بل تلمح أشباحاً لا تمايز بينها ولا وضوح . وكل ما يستطيعه الوعي فى هذه

المرحلة هو تأكيد وجود ذاته ووجود أشياء خارجة عنه . ولكنه يعجز عن تحديدها ، فتبقى كلاً مبهماً . وتم هذه العملية داخل الوعي الشبيه ساعتد بمن يستيق من مخدر ، يرى نفسه في السرير ، ويلمح الخزانة والحائط والكرسي غير مميز بينها . أما في المرحلة الثانية فيستيق الوعي ويميز بين الأشياء ، ولا يدركها خارجة عنه فقط بل يصورها في داخله ، فيدرك اسم الممرضة الواقعة حياله ويطلب استبدال الكرسي إذا شاء .

في هذه المرحلة تدب الحياة في الوعي ويصير حركة وعملاً ، وينعكس على نفسه كما تنعكس صورتك في المرآة وتذكر أنك أنت الواقف أمامها ، يوسف لا إبراهيم ، وأنت ترتدي معطفاً رمادياً لا بنفسجياً . ولكنك تدرك نفسك كآخر ، فانعكاس الوعي على نفسه يجعله ناظراً ومنظوراً ، ذاتاً وموضوعاً ، حاكماً ومحكوماً ، في الوقت نفسه .

ولولا هذه الازدواجية وانفصال الذات عن الموضوع ، لتعذر عليك أن تحاسب نفسك على هفوات الأمس ، أو أن تشكرها على مكرمات اليوم . أفرأيت كيف أطل الصراع من صميم الوعي ؟

في المرحلة الأولى ، كان الوعي في ذاته (En soi) ، أما الآن فأصبح لذاته (Pour soi) (ولا يعزب عن بالك هذا التحديد لأننا سنصادفه كثيراً في أبحاثنا العقلية) . هذه الحركة الانعكاسية تطلع الوعي في مرحلته الثانية على عالم جديد ، كان في المرحلة الأولى مغلقاً بالاضباب .

تصور بلوية عاشت منعزلة في بر مقفر ، ثم واجهت المرآة فاكشفت في وجهها عالماً جديداً ، إذ رأت وجهاً أسمر ، وعينين سوداوين ، وأسناناً كفلقة الصبح .

في هذه المرحلة الانعكاسية يرى هجل وجهين : أولهما وجه الرواقية ، وهل الرواقية شيء آخر سوى الوعي المنغلق على نفسه ، لا يهزه الفرح ولا يوجعه الألم ؟ إنه الذئب الذي يطلق عليه الرصاص في قصيدة الفرد دي فيني (Vigny)

فيتجدل ولا يعوى ، بل يلحس دمه المتفجّر في آخر لحظة من حياته . وهل هي إلا الوعى بارداً جامداً لا يبدى ولا يعيد ؟ وثانيهما الشك الذى يذكره بدافيد هيوم حامل لوائه فى العصور الأخيرة . وهجل يدعو الشك وعياً تاعساً ، وهل أشقى من الوجدان الذى يثور على نفسه ، ويتنكر لذاته ، فينقسم إلى معسكرين يقف كل منهما يلزأ الآخر ؟ وهل كان النقد الكنطى المتأثر بهيوم شيئاً آخر سوى هذين المعسكرين المتقابلين ؟ ، إذ وضع كنط الوعى العارف فى جهة ، وموضوع المعرفة فى عالم آخر منفلق ، سماه الشيء بذاته .

أما المرحلة الثالثة ، فهى الذات المطلقة الشاملة المرحلتين السابقتين ، أى الوعى بذاته ولذاته ، فهى هى الذات تحقّق موضوعها ويصبح الوعى كلا حياً . أرايت كيف قام الصراع ، ثم تمّ الصالح بعد ذلك على أحسن ما يكون الأجابة ؟ فلقد استيقظ الوعى فى المرحلة الثانية وكأنه انفصل عن جموده فصار اثنين . نعم الثانى على الأول ففناه . وكان هذا النى سلباً رقم ١ . أما المرحلة الثالثة فقد نعمت على الثانية فكانت سلباً رقم ٢ ، ومعلوم أن سلب السلب إثبات . فلو قلت لا أريد الامتناع عن الصيد مثلاً ، فعناه الإيجاب ، أى أنك تريد الصيد . بارك الله بهذا السلب الثانى الذى أفضى إلى الإثبات والمصالحة ، وكأنه رسول سلام يهيب بالوعى ولسان حاله يقول : لماذا تنقسم على نفسك أيها الوجدان فترى نفسك ذاتاً وموضوعاً منقسمين ؟ ، هات يدك وضعها فى يد رفيقك ، أنتما واحد .

ويذكرك هنا ببعض ما ورد فى الكتب الدينية بصدد الرجل والمرأة حيث قيل : إن الذى خلقهما منذ البدء خلقهما ذكراً وأنثى ، وإنهما بسر الزواج يعودان واحداً ، أو ليست حواء ضلعاً من آدم ؟

الحمد لله على هذا المركّب الأخير ! فلقد أصبح الانسان ذاتاً كاملة وبشراً سوياً ، وأصبح مبتدأ وكل عمل يصدر عنه فخير ، فإن آيت إلا لغة المناطقه فهو الحامل ، وما يصدر عنه فهو المحمول . وقد طمرت الهوة الكنطية فلم يبق هناك

وعى (بذاته) ولا شيء (بذاته) بل وعى تحقّق في موضوع وموضوع تحقّق في وعى .
 في هذه المرحلة الثالثة عدّ الوعي عقلاً ، لا عقلاً قائماً بذاته ، بل عامّاً متحققاً
 في الفرد ، وأعلى ما يلتقي فيه العام والفرد هو الفكرة ، فهي المثل الأعلى ، ولكنه
 يختلف عن المثل الأفلاطونية الحامدة . الفكرة الهجلية بزّت كلّ ما تقلّمها ،
 فليس الفكر مجرداً بل هو النابض الحي . الفينومونولوجيا هي سفر تكوين الوعي
 ثم تجسّده في الكون وتعدّد مظاهره ، لا على طريقة سبينوزا الذي لم ير إلاّ الجوهر
 والامتداد ، بل على طريقة هيجل البكر ، الذي أتى بما لم تستطعه الأوائل .

الفكرة الديالكتيكية الهجلية

الفكر هو كل شيء عند هيجل ، وكل شيء فكر . الفكر هو المبتدأ ، وكل ما في الكون حديث عنه وخبر . الفكر شائع في الكون شيوع المائبة الغزيرة في الدوحة العظمى ، بل هو البزرة الأم لهذه الدوحة ، تنمو جنوراً ، وجذعاً ، وأغصاناً ، ثم ثمراً جنيئاً . وجوهر البزرة ، التي تنفي نفسها إذ تموت فتحصب موصول بالأفانين ، والثمرة أشهى من أمها البزرة ومن أخواتها الغصون الأماليد ، وعصيرها أغزر وأحلى في فم المتلوق ، لأنها بلغت حد الكمال بما الملت في طريقها من الأم والأخوات . وما الجنور والأغصان والزهر إلا مراحل في تأريخها ، ولكنها مراحل ضرورية لا تكون الثمرة بدونها . وقسم هيجل مراحل الفكر الى ثلاث : الفكر الذاتي ، والموضوعي ، والمطلق .

أما الذاتي ، فهو الفكر في حياته الداخلية ، في حجرته التي لم يبرحها بعد ، إذ وقف مقابل المرأة يتبين ملامح وجهه ، أو تخطر في الغرفة جيئة وذهاباً ، فتصير الخطى أو مدّها ، ليتعرف قوة عضله في المشي والوثوب .

أما الموضوعي ، المناقض للذاتي ، فهو انطلاقه إلى الخارج واندماجه في المجتمع حيث يكلم الناس ، ويعمل ويجد ويتزوج ويتناسل . ومن الطبيعي أن تنفض به علاقته بالمجتمع إلى عقد العقود ، ووضع القوانين ، والذباد عن حقه في التملك ومناحي العيش . إذن فالقانون نتيجة طبيعية للحياة المجتمعية ، إذ تصطبم لإرادة بإرادة ، ويقف حدّ الحار في وجه جاره . وتحسب هذه الفترة ، أي فترة التفتين ، هنية أولى في الحياة الاجتماعية . أما الهنية الثانية فهي انطواء الإرادة على نفسها لترى قيمة ذاتها . ومرحلة التقويم هذه هي المرحلة المعنوية ، أو الوعي

الفردى . أما الثالثة ، فهي الواقعية الأخلاقية التى تجمع الفترتين السابقتين ، وهى القوانين والأخلاقيات مجسدة فى أشخاص ، لا على صعيد النظريات بل على صعيد الواقع الحسى ، حيث يتمثل الفرد فى المجموع والمجموع فى الفرد ، ويكون للقانون والقيم معناها الصحيح .

وعلى هذا المركب يتفرع مثلث آخر ركنته الأول الأسرة ، والأسرة تضمها المودة وتجمع بين أفرادها أوأصر القربى ، فتى كبرت وتشعبت عادت شعباً يتنافس ويتعاضد ، فتصطلم مصلحة بمصلحة ، ومطمع بمطمع . ولكن أنحسب هجل كسلان يتركهما فى صراع دائم ، وهو المصلح الموفقى بين الشئتين ؟ كلا ، سيأتيهما بالدولة التى تنصهر فيها الأضداد ، ويلتقى فيها الأفراد . العام هو جوهر الدولة بذاته ولذاته . حيثئذ لا تبقى الإرادة ميلا وهوى فى مهبّ العواطف والعواصف ، بل تصبح الإرادة عقلا ، ومتى أصبحت كذلك عملت بحسب قوانين العقل ، كما أن الممثل الذى يقوم بدور نابوليون يتحتم عليه أن يلترم لهجة القائد الحازمة ، وطريقته فى إصدار الأوامر ، وركوب الحصان ، وارتداء القبعة الإمبراطورية .

فى الدولة تنصهر الإرادة والعقل . الدولة فوق كل شىء وهى ليست مجموعة الأفراد بل فوق ذلك ، كما أن الإنسان هو فوق اليد والرجل واللسان وساائر الأعضاء ، وإن كان مؤلفاً منها . أنسيت التحول الكيفى فى الرومانطيقية الألمانية ؟ أنسيت أن إرادة الكل هى غير إرادة المجموع فى نظر روسو ، عندما يبحث العقد الاجتماعى ؟ ولقد أثر روسو فى هجل بل فى الرومانطيقية الألمانية كلها . وهذا الاتجاه إلى أولوية الدولة وتأليهها يتناقض كثيراً مع موقف هجل وراقه الذين أعجبوا بالحرية والثورة الفرنسية . ألا ترى أن هجل بنظرته هذه ، أى تأليه الدولة ، يتجه إلى الملكية ، ولكنها ملكية دستورية ألمانية . وهى بالاختصار مظهر العقل والعقل هو إياها ، أو هو هى على لفتى سيويه والكسائى .

الدولة فى نظره تكونت فى خلال التاريخ تحقيقاً للعقل البادى فى تطورها ،

وكل مراحل التطور هذه كانت ضرورية لتكوينها ، كما يتطور الجسم وينمو رويداً رويداً . ولهذا الجسم الكامل قوة سحرية تفوق قوة الأعضاء ولو مجموعة . والدولة عظمة تفوق الأفراد والشعب ، برغم أن هجل اعتبر الشعب أيضاً كائناً عضوياً ، وقال بأفضلية شعب على آخر ، وجنح إلى العنصرية ، وكان من الطبيعي أن يؤثر الشعب الألماني . أو تراه يقصر عن فخته في هذا المضمار ، وقد مرّ فخته ألمانياً بكتابه (خطاب إلى الشعب الألماني) ؟ .

بين فخته وهجل نبت بذور العنصرية ، ومن هناك هبت ريحها ، وهناك ولدت النازية والفاشية ، ولكن هل تتلامم العنصرية مع العقل الذى هو حجر الزاوية في فلسفة هجل ؟ وإذا اتخذ الجنس والدم أساساً للتقويم في الحيوان كما يجري في تسيل الخيول والأبقار ، فهل يصحّ في الإنسان ؟ فهذا أنيال القرطاجي المولد ، اللباني الأصل يوازي نابليون الأول الفرنسي الأصل ، وهذا تاغور الهندي يوازي شعراء أوروبا ، وهلمّ جرا . رأينا مظهر الفكر الهجلى في الدولة ، وقد حان لنا أن ننظر إليه في التاريخ أو في فلسفة التاريخ .

أسلفنا القول أن هررد (Herder) كان سابقاً إلى هذا الفتح ، ولكن هجل عمل في فلسفة التاريخ عملاً لا يزول أثره أبداً . فالتاريخ في نظره هو نموّ الفكر في الزمان . والعقل ، الذى هو أعلى مظاهر الروح ، يجد في نفسه حاجة ملحّة للانتشار والتحقّق في آفات متعاقبة ، كما يتشتر الأريج في النسيم . وغاية التاريخ القصبة هي تحقّق العقل ، كما أن غاية تحقّقه في المجتمع بلوغ الدولة . فكلما نما الزمان نما العقل أيضاً وتاق إلى أن يعرف نفسه . وأعلى ما يدركه العقل من شؤون نفسه هو مبدأ الحرية ، ومعناها في نظر فيلسوفنا إخضاع الفرد للدولة ، ولكن لا عن طريق العبودية بل عن طريق الحرية .

يقول المؤمن إن عبادة الله ليست رقاً بل هي الحرية نفسها بأجلى مظاهرها في ظل العناية الإلهية ، وهجل المؤمن يرى أيضاً أن الحرية ، بمعناها الواسع ، هي

خضوع الإرادة الفردية للإرادة العامة ، هي ، إذا شئت ، زواج لا غضب فيه ولا إكراه ، بل تفاهم واتحاد .

ويستعرض صاحبنا الأدوار التي تحقّق فيها العقل أو التوأمان : العقل والحرية في خلال التاريخ ، فيقسمها إلى أربعة . أولاً الدور الشرقي ، ولم يتحقّق فيه سوى حرية الواحد ، أي أن المجموع خضع لإرادة فرد طاغية مستبدّ . أمّا الدور الثاني فهو اليوناني ، وقد أصبح فيه الأفراد أحراراً ، ولكمهم ظلّوا مقيدين بأغلال المجتمع . وزاد عدد الأحرار في الدور الثالث وهو الروماني ، ولكن ظلّت الحرية مفتوحة بالنسبة للسلطة العليا القاهرة ، سلطة الأباطرة . أمّا الدور الرابع ، وهو الأخير ، فهو الدور الجرمانّي الذي اندمجت فيه حرية الفرد بحرية المجتمع ، حرية راضية . وكل هذه الأدوار مراحل ضرورية في التاريخ لا يستغني أحدها عن الآخر . عجباً ! كيف خرج هيجل هذه المرة عن التقسيم الثلاثي واعتبر المراحل أربعاً؟ قد يكون فكّر في فصول السنة ورآها كلها ضرورية ، فالشتاء مقدّمة للربيع ، والربيع تمهيد للصيف ، ثم يحىء الخريف . وأعتقد أنه جعل ألمانيا الصيف الزاخر بالثمر ، فبدأ من الخريف لينتهي إلى ألمانيا ويقف عندها ، إذ لا قيمة فوقها .



ويعتبر هيجل شخصيات التاريخ بمثابة المصاييح التي تُنير الجماهير وتهديها سبيلها ، كما قاد عمود النعمان شعب إسرائيل في صحراء التيه . غير أن هؤلاء الأعلام لا يعلمون إذ ذاك أنهم يؤدّون رسالة الفكر . فالصباح يضئ ولا يدري أنه رسول النور ، فكأنهم خدم في هيكل الفكر ولا يعلمون . التاريخ في نظر هيجل صراع حياة ، وهو يؤلف كلّاً عضويّاً يتمشّى فيه الفكر كما يجري الدم في سائر الأعضاء ، فكل الأعضاء ضرورية وإن تفاوتت في الشرف . فالعين أشرف من الرجل ، ولكن كيف يمشى الإنسان بدون رجل ؟ ليس التاريخ مقبرة في نظر صاحبنا بل حياة ونموّ . وكل جبار تحقّق فيه الفكر ونما ، ولقد تحقّق الفكر بنظر هيجل في الجبار هيجل نفسه .

مظاهر الفكر المطلق

سبق لنا القول أن هجل رأى للفكر ثلاثة وجوه ، أولاً الوجه الذاتى المنطوى على ذاته ، المنحصر فى خلدّه ، وثانيهما الموضوعى الذى خرج إلى المجتمع وتجلّى فى القانون والأخلاق والتقاليد والدولة والتاريخ. وهاهو ذا الفكر المطلق يضمّ الوجهين السابقين تحت جناحيه لتحقيق الوحدة الكاملة ، ويتعرّف نفسه تماماً ، بعد هذا الطواف والسياحة البعيدة وبه تكتمل الديالكتيكية الفكرية وتتخذ مظهراً جديداً ، أو مثلاً مؤلفاً من ثلاث لآلىء تتوّج به هامتها ، وهذه اللآلىء الثلاث هى الفنّ والدين والفلسفة .

يتجلّى الفكر فى الصورة الفنية ، فيغدو محسوساً تتمتع به العين ويخفى له القلب ، ويتخذ فى هذه الحالة ثلاثة أشكال : أولاً الرمزية حيث يظلّ التعبير ملتبساً ، مثال ذلك الفنّ المعمارى حيث ترمز العمُد إلى القوة ، والقبّة إلى السماء ، وما شاكل ذلك . وثانيها الكلاسيكية وليس أدلّ عليها من النحت اليونانى حيث تلتقى الروحانية والمادية فى تمثال ، ولكن تظلّ الأولية للمادة وتبقى طاغية على الروح . وثالثها الرومانطيقية ، وهنا فقط تغدو الروحانية موضوع الفنّ . وقد تبسّط هجل فى بحث الفنّ ، من حيث أنه مظهر الفكر تبسّطاً واسعاً ، أصبح منهلاً غزيراً لكل من جاء بعده ، وحرك قلماً فى هذا الصدد ، ونخصّ بالذكر پول فاليرى .

ولنضرب لك مثالا على الرمز قصة خلق آدم فى سفر التكوين . فقد ورد فيها أن الله أخذ تراباً وجعله ثمّ نفخ فيه من روحه فكان آدم. فلو أخذت هذا الكلام على ظاهره لسويّت الله ، سبحانه ، بالإنسان العادى وجعلت له يدين ماهرّتين

في صناعة الفخار، ثم رُفعت عن الإنسان العادي بأن تتصوره ساحراً ينفخ الروح في الجماد فيتحرك، على حين أن المقصود بالقصة هو إثبات قضية الخلق، أي أن الله خلق الكون والإنسان أيضاً، لا أن العالم وُجد من تلقاء ذاته كما يزعم النهريون الملحدون.

أما الفلسفة فهي المسرح الواسع الذي يظهر عليه الفكر المطلق مرتدياً رداء المفاهيم، لأن المفهوم هو أكل صيغ الفكر المطلق. وقد بين هيجل في تاريخ الفلسفة كيف أن المذاهب الفلسفية كلها منذ مولدها حتى عهده كانت مظاهر الفكر المطلق، حلقات متلاحقة في سلسلة واحدة. رأى أفلاطون الفكرة العامة الشاملة، وجاء الشكاك وكنط يبنرون الشقاق في الفكر بحيث لم يعد الفكر يعرف ذاته، إذ أضحي غريباً في داره. وجاء الماديون ينكرون الفكر، إلا في ما ظهر منه، أي أنهم اعترفوا بوزارته الخارجية وأنكروا عليه داخلية ... !

تصور بضعة أشخاص جمعهم قصر واحد في ليلة واحدة، وكان كل منهم غريباً عن الآخر. فلما أصبحوا خرج أحدهم إلى الشرفة الشرقية فشاهد بحراً مضطرب الأمواج. وخرج الثاني إلى الشرفة الشرقية فشاهد جبلاً تغطيه الغابات، وأطل الثالث من النافذة الشمالية فرأى برجاً حصيناً مترام الأطراف. ثم اجتمعوا فادّعى كل منهم أنه ذو البصر الحديد الذي لا يخطئ فتناقضوا واختلفوا، وكان كل واحد منهم مخطئاً مصيباً في آن واحد.

يزعم هيجل أن ليس هناك صواب قائم بذاته، ولا خطأ قائم بذاته، فالاثنتان يلتقيان في الكل الصحيح. قد رأى الفكر في الفينومولوجيا، أي داخل الغرفة، ثم أطلقه من عقاله في (فلسفة التأريخ) فجاب العصور وطوى القرون، ثم رده إلى المطلق. هذا الفكر نفسه الذي يطوف في المجتمع ليصير دولة يبلغ القمة عند ما يعود مطلقاً، فيغدو روحاً أو فكرة أو مثالا، لا مثالا لأفلاطونياً جامداً مجوّفاً، بل يصبح حركة وحياة وغنى. أفتريد أن يعود صفر اليدين بعد هذه الغربة الطويلة؟ ويل له من التجار والمحتكرين والمرابين يتلوّنه من الجبين، ويأخذون منه بالوتين.

يحق لك أن تسألنا عن الطبيعة في الصرح المجلى ، وأن تفتقد هذا الغائب مع أنه ركن مكين في الرومانطيقية الألمانية ، أنسيت أنها الشرفة التي أطل منها « غوته » ؟ فإذا جازَ عليها « فخته » وجعلها اللأنا فقد جلاها « شلنغ » عروصاً راغلة بالحلى عابقة بالطيب .

إن هجل لم يهمل الطبيعة ، فقد ألّف فيها كتاباً خاصاً ، ولكنه لم يضعها في مقابل الفكر ، في الكفة الموازية ، بل جعلها فترة في تأريخ الفكر ، أو درجة في معراجها . الطبيعة في رأيه أدنى من الفكرة ، أو هي الفكرة في غربتها . الجوهر العقلي هو السائد في الفكرة ، ولفظة الفكرة هنا تعني القمة الروحانية كما تعني الدولة القمة السياسية . أما الطبيعة فيسودها العرض ، وتكون الأشياء فيها متخارجة مرصوفة بإزاء بعضها غير متداخلة ، فلا يكون فيها العام في الفرد ، ولا الفرد في العام . الطبيعة في نظره تؤلف وحدة شكلية لاجوهرية ، وهي ذات ثلاث مراحل ، الأولى ميكانيكية ، والثانية فيزيقية ، أما الثالثة فعنصرية ، وهي أعلى الدرجات . فيها تبدأ الحياة وتقرب الطبيعة من الفكر ، وتلتقي المتناقضات فتتداخل وتتحد جوهرياً لاصورياً لأن الهيكل العضوي ينطوى على داخل وخارج ، وعلة ومعلول ، وذاتية وموضوعية ، وبرغم ذلك كله تبقى الطبيعة مقصورة جداً عن الفكر ، وهي أدنى درجاته ، فلا غاية لها في ذاتها ، ولكنها بمثابة الخادم في ركاب سيدها الفكر لأنها مادة ، فما عسى أن يكون مقامها بجانب المثالية التي انتظمت الرومانطيقية الألمانية وخاصة عند هجل .

ولا عجب أن يتبادر إلى ذهنك بعد هذه المرتبة الدنيا التي أنزل إليها الطبيعة أنه أميل إلى فخته منه إلى شلنغ ، بل لعله حقّرها نكاية بشلنغ . فإذ لذلّ الطبيعة ! ويا لعظمة الفكرة التي بها يكون كل شيء وبدونها لا يكون شيء ؛ ولكن هجل عطف على الطبيعة باعتبارها مسرح العقل والصورورة . ولا تنسَ أن الصورورة ركن عظيم في فلسفته ، فقد بيّن في كتابه (المنطق) أن الكائن المحض والعلم المحض يتساويان ، وأن الحقيقة هي الوسيط بينهما ، أي الصورورة (Le devenir)

فلا بزرة المشمش هي الحقيقة الراهنة ، ولا موتها في الأرض بل صيرورتها شجرة ثم ثمرة . الصيرورة انتقال من الموت إلى الحياة ومن الحياة إلى الموت ، كما ينتقل رقص الساعة من اليمين إلى اليسار .

وكتاب « المنطق » المذكور من أعظم ما كتب هجل سوى الفينومولوجيا ، وهو لطفة قوية وجهت إلى منطق أرسطو ، لأن أرسطو يتكلم عن قوانين الفكر ، عن المنطق الذاتي المجرد ، كما لو كان العالم الخارجي غير موجود .

أما هجل فيتحدث عن الذاتية والموضوعية ، فالمفهوم (Le concept) والكائن عنده لا يفرقان ، ويضع الجوهر وسيطاً بينهما جرياً على عادته في المثلث ، وإنما الوسيط عنده صورة لما في ذهنه عن توسط السيد المسيح بين الله والناس .

وقد اختصر في كتابه هذا كل نظرياته في الصيرورة والتضاد والكلية العضوية والتحول الكيفي . لقد أدخل في المنطق الحياة ، وجمع فيه المتضادات وأخذ تناقض المنطق فجعل منها منطقاً . ولا يسعنا قبل توديع هجل في منطق إلا أن نقف وقفة خاطفة على منطق أرسطو .

لقد ورد في تحديده أنه صناعة وعلم يرشدها العقل إلى إدراك الحق وإثباته ، أي أن هذا العلم يعصم أفعال العقل من الضلال ، ومن ذلك تظهر غاية المنطق ، أي مساعدة العقل على أن يفكر تفكيراً مستقيماً فيدرك الحق إدراكاً أكيداً .

وفي هذا التحديد كثير من الاعتماد والاعتماد على المنطق باعتباره عاصماً للعقل من الضلالة . إن الله تعالى خلق الإنسان حراً ، وكانت الخطيئة نتيجة للحرية ، إذ لو أراد سبحانه عصمة العقل البشري من الضلالة لوجب القسر ، وكان في ذلك تلاشي الحرية ، فمن هو المنطق الذي يستطيع عصمة العقل ؟

ولو صح ذلك لوجب على الناس تعلم المنطق قبل البحث عن الرغيف ، إذن لأصبحوا كلهم على صواب ، ويلفوا اليقين وعاش الذئب والغنم في مرعى واحد . إن هذه القوة التي تنسب إلى منطق أرسطو تفوق سحرية حجر الفلاسفة بما

لا يقدّر. فأقول ما يقال فيه إنه الوحي بالذات. إن المفكرين أنكروا العصمة على الأنبياء، فهل يكون أرفع شأنًا من الرسل ؟
وأحسب أن أنحف ما في المنطق القياس .

وهو ضرب من البهلوانية الرياضية العقلية . فتقول كل إنسان مائت ، وبولس إنسان ، إذن بولس مائت ، ليس فيه شيء من الإبداع ، لأنك قبل أن تفكر بالمقدمة الكبرى (كل إنسان مائت) والصغرى (وبولس مائت) ، فكرت بالنتيجة ، أى عرفت أن بولس مائت . فوضعت المقدمتين بعد علمك بالنتيجة .

فلو أنك مررت بجانب النار واحترق ثوبك لأنه من قماش لا من نحاس ، لاستطعت أن تؤلف القياس الآتى : كل قماش يحترق بالنار ، وثوبى من قماش ، إذن ثوبى احترق . عوض الله عليك أيها المنطيق المحترم ؟ فلقد أضحى ثوبك رماداً بدون حاجة إلى قياس . إن القياس مصادرة على المطلوب لا غير .

ولقد ورد في قواعد المضحكة « أنه يقتضى ثلاثة حدود لفظاً ومعنى ، لأنه مقابلة حدى القضية المجعولة بحد واحد ، يعرفه العقل (وقد بينا لك أن العقل يعرف الحدود الثلاثة سلفاً) ، وله علاقة بهما . وهذه المقابلة نترك اتفاق حدى القضية أو اختلافهما . والحال لو كانت الحدود أقل من ثلاثة لما كان حد أوسط فامتنت المقابلة . وإن كانت الحدود أكثر من ثلاثة كان الحد الأوسط أكثر من واحد ولم تعد المقابلة شيئاً ، مثلاً : البحر مجاور لبنان ولبنان مجاور دمشق إذن فالبحر مجاور دمشق . فهذا قياس فاسد .

وخوفاً عليك من القياس الفاسد لا يسوغ لك استعمال الحد الواحد مرتين لثلاث تقع في الضلال ، مثلاً : الذئب حيوان ، والحروف حيوان ، إذن الحروف ذئب .

أجل إنك على شفير الهلكة ، فالذئب من الضواري المفترسة ، فإياك أن تستعمل الحد الواحد مرتين لثلاث يفوتك التمييز بين الذئب والحروف . ولا بد أن

يكون لافونتين (La Fontaine) قد درس القياس قبل وضع حكاياته الذئب والحمل. الويل لرعيان الغنم فإنهم يجهلون قواعد القياس ، وهم أكثر الناس تعرضاً للخطر ! .

ومن جملة طرق الوقاية من الضلال ، عند المناطقه ، وجوب معرفة القياس الشرطى . أى أنه لا يلزم من إيجاب وصدق المشروط إيجاب وصدق الشرط ، ولا من رفع الشرط أو كذبه رفع المشروط وكذبه . فلا يصحّ قولك مثلاً : إذا كان يوسف قتل يوحنا فيوحنا مات ، والحال يوحنا مات ، إذن فيوسف قتله .

الويل لقاضى التحقيق الذى يجهل القياس الشرطى ، فلا ريب أنه سيسجن يوسف ولو كان يوحنا مات غرقاً فى النهر أو بسبب سرطان فى الكبد ! .

إن القياس مصادرة ، ومعنى ذلك أن تقرّر ثابتاً ما يجب إثباته ، وذلك إمّا بإثبات الشيء بالشيء نفسه ، وإمّا يجعل النتيجة مقدمة من مقدمات القياس مع إبدال الألفاظ .

إن الضمير يغيى الناس عن بهلوانية القياس ، ذلك أن الضمير مصدر المعرفة ، وهو لا يخلط بين الحروف والذئب نظراً للوضوح ، ونظراً لأنّ الوضوح هو ضابط الحق الأخير ، لأنه يتعذر إقامة البرهان على كل شيء ، ولأنه فى كل إثبات يستند الإنسان إلى صدق ضميره .

ورب معترض يطالبنا بإثبات صدق الضمير . والجواب أنه سابق لكل إثبات ، إننا نقيس الطول بالتر المقرّر رسمياً ، ولكن بأى شيء نقيس المتر نفسه ؟ فلنعد إلى هجل ! .

أركان المثالية الديالكتيكية

بعد أن أسهبنا الكلام في الصراع المثاليّ وأطلنا الوقوف على هجل يحلر بنا أن نلقى بنظرة إلى الورا لنفتقد رفاقنا في الطريق ، فنجمع ما تبعثر من شملهم . ولننظر الآن هل الديالكتيك طريقة أم أنه أكثر من ذلك ؟ أهو نهج يلتزمه الفكر للوصول للحقيقة كما فعل ديكارت أم هو الفكر نفسه ، حاوٍ ومحتوى؟ جسم وروح معاً؟ لا ريب أن الديالكتيك هو الفكر نفسه ، بل حياة الفكر والطبيعة والمادة. ومعنى ذلك أننا إذا عرفنا الشيء لانعرف فكرتنا عن ذلك الشيء فقط. فإذا شاهدنا الحصان علمنا منه أنه يجري على أربع وأنه مستطيل العنق والذيل ، وما يتصل بذلك ، بل أدركنا أبعد من الفكر ، أدركنا الجواد ذاته بحيث لا ينفصل الفكر عن الحصان نفسه .

لقد تجاوزنا الصورة إلى موضوعها، النسخة والأصل هما واحد، فالديالكتيك إذن ليس طريقة درس الكون بل جوهره ، وليس المنطق المجلى صورياً بل ميتافيزيقياً، يستطن دخائل الكائن وينفذ إلى صميمه . ويتج عن هذا كله أن الديالكتيك لا يقف من الكون موقف المتفرج ، ولا يقتصر على الذهن فقط ، بل ينفذ إلى الوجود كله ابتداء من حبة الرمل حتى السماوات العلى .

ألعلنا في أبحاثنا السابقة إلى عناصر الديالكتيك فهل اجتمعت كلها لدى هجل ؟ أجل ! وأولها وأوسعها مدى هو عنصر الكلية الذى منه تدرك معنى الأجزاء ، وكلما استيقظ العقل وضح له ذلك النظام البديع . ويشبه فيلسوفنا الرعى بطفل صغير فتح عينيه على أثاث غرفته فرأى خليطاً ، هنا خزانة ، وهناك كرسى ومنضدة ، ثم نما عقله فعلم أن هذا الكرسي إنما وضع بجانب المنضدة ، لأن والدته تجلس عليه لتناول طعامها ، ولا بدّ من طاولة تضع عليها الصحاف ،

إذ لا غنى عن الصحاف والآنية لاحتواء الطعام . وهكذا أدرك ذلك الطفل الأسباب والمسببات .

مبدأ الكلية يوضح لك معنى العقل فى الوجود ، لذلك قال هيجل (كل معقول حقيقى ، وكل حقيقى معقول) . ومبدأ الكلية هو مبدأ العضوية نفسه ، ومبدأ التركيب ضد مبدأ التحليل الكنتي . والكلية فى نظر هيجل تحلق فوق الزمن لأنها تلف هنيات الوجود كلها بنظرة واحدة . الماضى والحاضر والمستقبل كلها متصلة ، وهى واحد . فالماضى ، ولك أن تتصوره هنا بزره الشجرة متصل بالحاضر وهو الزهرة ، وبالمستقبل وهو الثمرة .

أما العنصر الثانى وهو عنصر الصيرورة والتطور فتصل بالكلية والعضوية أيضاً . كل شىء يتحول ويصير . ويتناول هذا المبدأ كل معالم الكون من الجمادات ، إلى الشعوب التى تبدأ وحشية ثم ترقى بمرور الزمن . غير أن التطور لا يجرى اتفاقاً ، وليس هو بالقدر الأعلى ، ولكنه مبصر يجرى ضمن حدود العقل . ومن هنا اختلف المفهوم (Concept) فى منطق هيجل عنه فى المنطق الكلاسيكى ، فالتطور فى صلب الديالكتيك ، أما عند أرسطو فهو شذوذ ، والقاعدة هى الثابت الأبدى . المفهوم عند هيجل تطور يرتكز على التناقض والتحول الكينى .

أما العنصر الثالث ، التضاد ، فهو الطعنة الصميمة التى وجهت إلى مبدأ عدم التناقض الأرسطى ، فيحسب رأى هيجل لا يعرف الشىء إلا بضده . قال الشاعر صاحب اليتيمة :

ضدّ أن لما استجمعا حسناً والفضدّ يظهر حسنه الضدّ
ولو قال يظهر كنهه الضد لقلنا إن هيجل سرق المعنى عن سارق القصيدة ،
رحم الله القتلين شهيدى الغرام والفيلسوف الذى لم يسرق أحداً بل جمع ثروة غدت
مشاعاً بعده للأصحاب والخصوم سواء بسواء . أنسيه كيف وقفى بين الكون والعدم
بالصيرورة ، وبين الفكر الموضوعى والذاتى بالمطلق ؟ ذلك أنه كان يعتبر التقيضين

لازمين في البناء . ويسهل عليك إدراك هذا متى علمت أن الشيء ينطوى على ضده ، فخلايا الجسم تنطوى على الحياة والموت معاً ، وحبّة الحنطة لا تعيش إن لم تمت ، وإذا أنت لم تحسّ بالجوع فلن تعمل لتأكل ، وإذا لم يلسعك البرد فلن تنسج لتلبس . يجب أن يحدث الفراغ ليكون الامتلاء ، فن آين يدخل الهواء إلى الإناء الملائن ؟ فالوجود موجود وإذا لم يكن عدم ، والعدم هو مجال العمل ، فإذا تفعل ؟

لو ترك هجل الأضداد تتقاتل لتلاشت وماتت ، ولكنه أراد بها خيراً بهذه المصالحة ، أو المركّب الذي عرفت ، فجاءت الثمرة أفضل من البزرة والخلدع ، وفضلاً عن طعمها وشميمها فقد انطوت على البزرة أيضاً ، وما عقت أمها بل حملها في أحشائها .

أمّا العنصر الرابع وهو التحوّل الكيفي فقد ألعنا إليه في مسهلّ تحديد الديالكتيك ، وقد عرض له هجل كما عرض للعناصر الثلاثة في مؤلفاته جميعاً ، معتبراً أن الصيرورة ليست تحوّلاً كياً بل كيفياً . مثال ذلك الكيمياء ، فهي أعظم مظاهر التحوّل الكيفي ، ألا ترى أن الماء الذي تشربه كل يوم مركّب من الأوكسيجين والهيدروجين ، ولكنه يختلف عن كليهما طعماً ومظهراً وكية ؟ وكذلك الفكر المطلق يختلف عن الذاتي والموضوعي إذ يربّي عليهما معاً . فالتطور عند هجل لا يجري على وتيرة واحدة بل يشب وثبات جريئة ، وكل فترة في نظره تحمل ما قبلها وتبيّ لما بعدها ، وهذه الوثبات أهمية عظيمة في التطور الهجلى ، إذ يجب النظر إلى كل مرحلة منه بالنسبة إلى مجموعة المراحل الأخرى . فمن نظر إلى الرومنطقية التي تلت الكلاسيكية تبيّن الوثبة ، ولولا الوثبة لظل التطور في نموّ كميّ ، كما ينمو العدد مثلاً ، فتقول خمسة ، ستة ، سبعة ، وكلها أرقام لا خلق فيها ولا جدّة بل تكرير مستمرّ . وهذه الوثبات غيرت وجه التاريخ والأدب والفلسفة .

من كلّ ما تقدم يظهر أن هجل جمع مجد الديالكتيك من أطرافه ، فأتمّ في

القرن التاسع عشر البناء الذى وضع أسسه هرقلط في القرن الخامس قبل المسيح . ولكن التاج الذى وضعه للصراع مثاليّ ، فإنه وإن خرج على الكلاسيكية ووضع الحياة داخل الفكر فقد جعل الفكر قمة الكون ، وجعل العالم الخارجى ثانوياً . الطبيعة خادمة تتوق إلى الفكر وهى داخلية فى قصره ، ولكن بوصفها أجيّة . وقد تفرّغ على هذا التحقير نتائج خطيرة أعطت الأوليّة للمجرد على الواقع ، وللعالم على الخاصّ . فتراه فى السياسة مثلاً يؤلّه الدولة على حساب الأسرة والأفراد ، ويجعل الأشخاص فى التاريخ خدماً للفكر وعبيداً مسيرين فى ركابه . فالعقل يسيطر على الحوادث ويسخر الجيوش وكأنه الملقن المحتجب فى المسرح ، يحل من وراء الستار على كل واحد من الممثلين الدور الذى يقوم به . وقد بدلت هذه النظرة مهمة الإنسان . الإنسان المركب من نفس وجسد أصبح خادماً للنفس وضاع حق الجسد ، بل أصبح الإنسان ورقة فى شجرة العقل .

ولا تناقص بين ما نقوله الآن وبين ما ذكرناه آنفاً من أن هجل أخذ الفرد بعين الاعتبار ، وكذلك الشعب والكل العضوى والطبيعة ، ولكنه كان يقول : « فكرة الطبيعة ، وفكرة الكل العضوى ، وفكرة التأريخ . فجعل الفكر المقدمة كما تقول تاج الملك ، وعقد الحساء ، وحرمة الشفق . فقدّم التاج والعقد واللون على حاملها ، وأصبح المبتدأ خبيراً والخبر مبتدأ . لذلك قال الخصوم إن الصراع الهجلى هو بين الأفكار التى تنطوى على الوقائع لا بين الوقائع نفسها . تصور أحد الملاكين يضع القفايز المحشوة بالصوف والمطاط ، ويلقى كرة من المطاط بجبل يتدلى من سقف الغرفة ثم يأخذ بضرب هذه الكرة فترتطم بالجدار ثم ترتد على وجهه فيدفعها بيده اليسرى ، ثم يقذفها باليد اليمنى ويسيرها كيف شاء ، وهكذا كان الصراع الهجلى : الفكر يلاكم الفكر .

الفكر فى نظر هجل يستوعب كل شيء ، وكل مرحلة هى من ضمنه . وبذلك يقترب صاحبنا من الحلولين الذين يجعلون الكون مظاهر الألوهية كما يجعله هجل مظهر الفكرة . وبدلاً من أن يفسره على أساس الآلية فسره على

أساس الديناميكية ، ونخلع على هذه المثلثات قوة صخرية هي قوة العقل الكليّ . وكل ذلك صدى لما في نفسه من تأثير البورجوازية الألمانية ، وتعلّقه بفكرة وجوب سيادة ألمانيا المطلقة ، وصدى لكبريائه هو ، إذ اعتبر الفكرة المطلقة ومذهبه الفلسفي توأمين ، فكلاهما القمة التي لا قمة فوقها ، مع أنه اعتبر سائر المذاهب التي تقدمته مراحل ضرورية في تأريخ الفكر ، فكأنه ضم من قبله وسيج على الذين بعده . من أجل ذلك قضى على الديالكتيكية الهيجلية المثالية بالعقم ، وبدلاً من أن تلد وتخصب حملت في أحشائها عناصر موتها . الضغط يولد الانفجار ، ومنى تجاوز الشيء حده انقلب إلى ضده ، لذلك كان إغراق هيجل في العقلنة والمثالية والأرستقراطية سبباً لثورتين بدلنا وجه التاريخ : الماركسيّة، والوجودية .

كارل ماركس

KARL MARX

١٨٨٣ - ١٨١٧

استيقظت المادة في فرنسا وإنكلترا مع موجة الإلحاد التي طغت عليهما ، غير أنها ظلت مفتقرة إلى من يضع لها قوانينها . لذلك لم يتجاوز الصراع إذ ذاك ما بلغه هرقلitus في نفسه ، وبقيت تلك المستيقظة في سريرها مفتوحة العينين ، ولكنها لا تدري أين تضع قدمها في أرض الغرفة . أرض الغرفة لم تزل ملك أرسطو عدوها . التفكير مادي والمنطق كلاسيكي . اللمس لمس عيسو والدهوت صوت يعقوب ! .

جاءت الرومانطيقية الألمانية فتفاعلت المادة خيراً ، ولكن الرومانطيقية بعد أن نظرت إليها نظرة تأييد وأنهضتها قليلا من سريرها عادت فأولتها ظهرها ففتحتها . غير أن العروس المستيقظة أخذت سلاح المثالية وطعننها به ففتحتها بدورها ، ومعلوم أن نفي النفي إثبات .

المادة كان ينقصها الحياة والحركة فأخذتها . كانت القوالب تعوزها فها هي ذى القوالب الديالكتيكية الألمانية جاهزة . المادة بدون صراع جثة باردة ، والصراع بدون مادة يعوزه الأساس ، وها هما سيلتيان .

لقد غادرت النائمة سريرها ومشت إلى الصراع ، وأخذت تنتقم من المثالية وبخاصة من هيغل ، وكأن لسان حالها يقول له : لقد ناقضت نفسك بنفسك ! فأنت القائل بالتطور المستمر أوقفت التطور عند مذهبك لينظر إليك ، وإلى هذه الفكرة التي ألهمتها ، نظرة المعجب المتمهد .

لقد خنقت التطور بما وضعت في طريقه من قمم، فجعلت مذهبك الفلسفي خاتمة المذاهب، وأمتك الألمانية سيّدة الأمم، وطائفتك الإنجيلية أرفع الطوائف، وعدت إلى السلاح الذي استعملته الأرستقراطية بالأمس لتركيز البورجوازية اليوم. تلك تدرّعت بالدين، وأنت تتدرّع بالمثالية، وإن هي إلاّ الدين مرتدياً لباساً آخر. ولعلّ السبب الرئيسي في تصدّع المهجلية وتصدّع غيرها من المذاهب، هو أن صاحب المذهب يوجّه فلسفته كلها نحو هدف واحد، بحيث تدور حول هذا المحور كيفما دارت. ولا بدّ أن يندّ عن المذهب شيء يبتى خارجه، فيلتوى قصد صاحبه، ويضطرّ لإحجام بعض العناصر الغريبة. تصوّر رجلاً أعدّ درجاً مستطيلاً ليضع فيه محتويات بيته، فيمكنه أن يضع فيه كتبه ودفاتره، وأن يطوى ثيابه أيضاً فوقها ويضع الأفلام والمحابر الصغيرة. ولكن كيف تكون الحال إذا حاول إحجام آنية المطبخ كالقدر والبرميل، أو بعض بطيخات كروية الشكل في الدرج المستطيل؟ لا بدّ إذ ذاك من أحد أمرين: فلمّا أن ينشقّ الدرج وإمّا أن تتعطّل الآنية وينفذ عصير البطيخ من خلال الشقوق.

وجاءت الأحداث التاريخية مساعدة على تصدّع المهجلية، فقد قامت الثورات في أوروبا، وبخاصة في فرنسا، في أواسط القرن التاسع عشر، على بقايا الأرستقراطية، فتجاوب صداها في ألمانيا وأصبحت الأفكار في غليان، وانقسم الناس إلى معسكرين، الأول يضمّ المحافظين على المهجلية والإنجيلية والبورجوازية، ويسمّى حزب اليمين، والثاني يؤلف جبهة المعارضة وهو حزب اليسار الذي صرف جهده إلى الاحتفاظ بما في المذهب المهجلى من الأساحة الديالكتيكية، بعد نبذ كل ميتافيزيقية منه، ومقاومة كل ميتافيزيقية جديدة. وسرى أن هذه الحرب لن تنحصر على صعيد الفكر بل تتجاوزّه إلى السياسة. وإن الحرب أوطأ كلام. ولا غرابة في ذلك فهذا نصيب كل مذهب فلسفي واسع النطاق، إذ يكون مفترق الطرق، وهو شبيه بركة الرجل الغنيّ، فيها الأسلحة كالسيوف والبنادق، وآلات اللهو كالنرد والشطرنج والعود والكمان، وفيها مكتبة دينية تنطوى

على الكتب المقلمة . وبأى الورثة والمنتهبون فيختار كل منهم ما يوافق هواه . أنسيت أن ديكارت كان مفترق طرق ، وما سبينوزا والبرانش وليبنتز إلا ورثته ، ذهب كل منهم فى طريق : واحد فى طريق الإلحاد ، وواحد فى سبيل العبادة . ولما كانت المثالية الألمانية متمحصنة وراء الدين — وقد تعود الناس أن يتحنوا الدين مجنناً سواء أكانوا من المؤمنين العقائدين أم من المرائين المستغلين — فقد اتجهت الثورة إلى الدين بغية تهديم هذا المعقل ومن ورائه حزب اليمين .

وقامت المشاحنات على أشدها فى أواسط القرن التاسع عشر ، مما يذكرك بالموجة التى غمرت فرنسا قبل مائة عام . فى الأولى كان فولتير وديدرو ودالامير وشركاؤهم ، وفى هذه ستروس وبوير وفرباخ وشركاؤهم ، الشتاء يعقبه الصيف ، والليل يعقبه النهار ، والمثالية يعقبها الإلحاد ، والإلحاد تعقبه الروحانية ، ولن تجد لسنة الله تبديلاً .

لقد تبدل الزمن فليست الطبيعة وليدة الفكر ، بل الفكر وليد الطبيعة . الدين فى نظر هؤلاء خرافة ، وليس الله بخالق الإنسان بل الإنسان خلق الله . كانت الفكرة بالأمس كل شئ وما هى ذى المادة تصبح اليوم كل شئ . الإنسان هو ابن الطبيعة فى نظر فرباخ ، بطل المادية ، إذ مهد طريقها ووجه إلى الإيمان طعنات متلاحقة ، ولكنه لم يستطع إقامة الديالكتيكية المادية . لقد أعطى الأولية للمادة ، ولكن الفكر موجود ، وإنكاره إنكار الشمس رآد الضمى . فبقى عليه أن يضع الجسر بين المادة والفكر ، ولكنه عجز عن وضع الجسر ، أو عن عملية التوليد ، فوقف مكتوف اليدين ولم يستطع القول بأن الدماغ ، هذه الكلمة الرمادية التى تزن كذا جراماً ، هى منبت العقل .

زعموا أن ماحداً نابهاً قال لولد مؤمن : إذا استطعت إقناعى بوجود الله فإنى أعطيك ساعة ذهبية ، فأجابه الولد : أما إذا أقنعتنى أنت بعدم وجوده أعطيتك ساعتين ، فرحم الماحد ومضى لسبيله .

وشابه هذا الجواب ما قاله العلامة النفسانى يوفغ الأستاذ فى كلية زوريخ :

إذا كان تفسير الكون على أساس الروح صعباً فأصعب منه تفسيره على أساس المادة . أويكون الدماغ وهو هذه الكتلة المادية الرمادية خالق الروائع أمثال « فوست » لغوته ، و « نقد انقل المحض » لكنط وهلم جرا ؟ .

لعل مثل هذه الأفكار ساورت فريباخ فاكتفى بالانتهايم ولم يحكم بالإعدام . ولكن هذه الخطوة الجريئة إلى الديالكتيكية المادية الكاملة لم يطل انتظارها (Et Enfin Malherbe vint) ، عفواً لقد جاء كارل ماركس . ونحن إذ نتكلم عنه فكأننا نتكلم عن الصراع المادى نفسه ، لأن ماركس حامل لوائه . انعكف ماركس في مطلع شبابه على مؤلفات هيجل ، وتعمق فيها أبعد ما يكون التعمق ، فكان عقله نهما ، أما قلبه ففى مكان آخر . كان قلبه مع الاشتراكية المادية الفرنسية ومع الاقتصاد السياسى الإنكليزى . مشكلات المجتمع وحلها ، قضية الرغيف وشؤون العيش شغلت ماركس . لقد أعجب بهيجل ولكنه أسف أن يكون هذا الجبار معلماً فى عالم المثالية ، بعيداً عن حدود الواقع . القوالب الرومانطيقية جميلة ولكنها فارغة . إنها لأشبه شىء بالدنان الضخمة المقلوبة الوضع ، فلماذا لا نجعل عاليها سافلها وسافلها عاليها ونملأها خيراً . قليل من الخمر يفرح قلب الإنسان ، يقول الحكيم ، وهذا فريباخ قد مهد الطريق فلم الحيرة ؟ دفعة واحدة وينفتح الباب على مصراعيه للداخلين . وبعد فليس فى هذا خيانة لهيجل ولا عقوق .

إن هيجل أفاد من فلسفة كنتط وخرج عليه ولم تكتب عليه خطيئة ، كما تعاملون تعاملون ، وبالكيل الذى تكيلون به يكال لكم . وبعد فليس فى القضية إلا قلب وإبدال . ثم إن هيجل علو أرسطو يتخذ كثيراً من القوالب الأرسطية لمنطقه . ومن أين جاء الوسيط لولا القياس الأرسطى المثلث ، والوسيط هو هذا الخاص الذى يحميه بين الفرد والعام ، إذ يجعله همزة الوصل بينهما ، ويملاً المثلث بالحركة ، وهما نحن أولاً تملأ دناناه بالحركة . ولو عرف كارل ماركس العربية وما فيها من إدغام وقلب وإبدال لأدخلهما فى مستويات القلب أيضاً .

ولكن لِمَ هذا كله يا «مرتأ» ؟ المطلوب واحد وهو أن تعيش الديالكتيكية المادية على يد رجل عبقرى ، ومن ينكر العبقريّة على ماركس ؟.

ولد ماركس في مقاطعة الرين الألمانية سنة ١٨١٨ من أصل يهودى ، وتنصّر أبوه ونصّر معه ولده البالغ من العمر ست سنوات ، لا عن اعتقاد بصوابة المسيحية ، بل فراراً من التحقير الذى كان يلقاه اليهود في ذلك الحين وفي يومنا هذا . وكان كارل ماركس أليماً نابهاً ، عصبي المزاج لا يثنيه عن رأيه شيء ، وقد استهوت نظره دروين في التطور ، فنبذ كل ميتافيزيقية ، وقرّر أن الدماغ ولد العقل كما ولد القوسفور اللمعان ، ثم أخذ العقل يخلق العقائد الدينية والاجتماعية تبعاً للبيئات والحاجات . ولم يسمح له بالبقاء في ألمانيا فغادرها إلى إنكلترا وأسّس اللجنة المركزية الأممية ، حيث أصدر نداءه المعروف بالمانيفستو ، وختمه بعبارته التي لم تزل تدوّى منذ سنة ١٨٦٤ ، وهي قوله « يا عمّال العالم اتحدوا » .

هذه العبارة تحمل في أنثائها ما شهده ماركس من الأذى النازل بالطبقة الفقيرة ، وما لسه من طغيان الأقوياء . ولقد عاش مأساة الفقر وعاناه مضافاً إلى المرض . ولكانت المصيبة أخفّ لو كان عزيباً ، ولكنه ربّ أسرة منيت بالحرمان ولقيت من اليأس شيئاً كثيراً .

وربما كانت هذه المראה الأسرية في الأسباب الرئيسة التي صرفت الرجل عن التفكير في عناية إلهية ، فخلقت منه مصارعاً على صعيد المادّة نذر نفسه لتحطيم الاستبداد وتأمين الرغيف للمعوزين .

ولا بدّ من الإشارة إلى أن الثورة على الله عند وقوع النكبات لا تقتصر على كارل وحده ، بل تشمل اليهود حتى أبرارهم ، (وهذه الظاهرة النفسية هي من الفوارق العظيمة بين النصرانية واليهودية) ومنهم أيوب الصديق نفسه الموصوف بالصبر ، فقد عاتب الله الذي ابتلاه بالمرض معتبراً أن المرض عقوبة ، وأنه بالنظر لفضيلته يستحقّ الثواب . ،

ولا غرابة فاليهودى يولد تاجراً ، وأول ما يفتتح وعيه يفتتح على الداخل

والخارج ، باب الريح وباب الخسارة . واليهود إذ كانوا ينتظرون المسيح كانوا ينتظرون مملكة أرضية فخاب ظنهم فصلبوه . وأعلن أنهم لم يذكروه بالخير إلاّ يوم أشبعهم من الخبز والسّمك .

ولكن كارل ماركس المفكر الجليل أكبر من أن يظلّ في دائرة شعبه الضيّقة ، فيعتبره الشعب المختار الذى له وحده الحق بالحياة ، فيستعيد الشعوب ويساعده إلهه على الفتك بالرجال والنساء والأولاد والمواشى أيضاً . إن كارل ماركس الذى حرم الرغيف حلم بفردوس أرضيّ يشترك فيه جميع البشر ، وبدلاً من أن يتحقّق هذا الفردوس - الذى حكم به أجداده فخاب ظنهم - على يد مسيح منتظر يجب أن يتمّ على يد العمّال .

ولا لوم على كارل إذا لم يعتقد بخلود حياة أبدية ، فإن أجداده أقطاب اليهودية ، حتى الموسمين منهم بأنهم فى الآباء الصالحين ، لم تكن الحياة الأبدية لهمهم بقليل أو كثير ، فقد سبقهم إليها المصريون ، كما تشهد بذلك الأهرام ، والفرس والوثنيون ، فجاء اليهود فى الرعيل الأخير . ولقد ورث ماركس عنهم تعذّر تحمّل الألم وتعذّر التسليم بمسيح مصلوب ، كما ورث عنهم تقديم الشعب على الفرد . الشعب هو كل شيء والفرد لا شيء سوى أنه جزء فى خدمة الكل . وستبقى هذه العقلية اليهودية ، أى تشييد الفردوس الأرضي نكبة موصولة للعالم بأسره ، فمن كان فى شك من ذلك فليُنظر إلى قضية فلسطين .

لقد جعل نيتشه من الإنسان مدرجة لبلوغ السورمان ، وجعل منه ماركس وسيلة للإنسانية العليا . نيتشه يؤلّه السورمان بعد أن ينكر الله ، وماركس ينكر الله ليؤلّه الجماعة . المسيح قال ليس بالخبز وحده يحيا الإنسان ، فأعطى للخبز أهمية ، ولكنه قال ليس به وحده ، فلفظة وحده هنا تعنى الروح وماركس حذف الروح وأبقى الخبز .

لقد طلّقت عصر النهضة وكل ما يمتّ إليه بسبب ، ونظر إلى الآلة التى طلعت شمسها فى عصره ، فرآها فى يد العمّال الظافرين سلماً مباشراً إلى الفردوس

الأرضى في ظلّ الجماعة . وكان هذا الالتجاء إلى الجماعة نتيجة طبيعية لتطليق الميتافيزيقية والشعور بالعزلة والكآبة والقلق المستمرّ، إذ يرى المرء نفسه مهدّداً بمجوع طبيعيّ وروحانيّ، ويستشعر ذاته جزءاً ضئيلاً أو ذرة يجب عليها الانضمام إلى سواها لتستقرى . فكما أنّ الطيور الضعيفة تتألف أسراباً ليشتلّ حيلها، فكذلك الإنسان يستوحش ويخاف الوحدة فيلجأ إلى الجماعة ، فتكون له بديلاً عن فكرة الله .

ومن العجب أن الإنسان يحاول الانفصال عن الله ليثبت عظمته ، ولكن ضعفه يشعره بأنه هازل مع نفسه، فتراه يخلق إلهاً آخر، فنيثته يخلق السوبرمان، وماركس يخلق الجماعة، وأوغيسست كونت يخلق البشرية فيقيم في غرفته الخاصة مذهباً رمزياً للأثوثة الخالدة (L'éternel féminin) . أمّا الإله الذي اصطنعه ماركس فيفترق عن مصنوعات سواه ، بأنه المحور القسريّ الذي يجرى إليه كل شيء ، كما تجري الجداول إلى البحر المحيط .

كانت الضربة الأولى التي وجهها كارل ماركس إلى هيجل (نقد فلسفة الحقوق الهيجلية)، وكان يتوقّع عند انعكافه على مطالعة (فلسفة الحقوق) أن يرى في ذلك الكتاب حقوق الإنسان في المجتمع ، فوجد حقوقاً ولكنه لم يجد إنساناً . وجد الفكر شائعاً في كل شيء ، أمّا الطبيعة والإنسان والمجتمع فظلال للفكر، مما يذكّر بالأشباح التي وردت لدى أفلاطون في أسطورة الكهف ، ومؤداها أن المحسوس ظلّ للمعقول . فنقم ماركس نقمته الكبرى، وربما كان يغتفر لأفلاطون هذا الإغراق في الخيال ، فأفلاطون صار تأريخاً وخذت ريمه ، أما هذه المثالية الألمانية فكيف يسكت عنها، وهي تدافع عن سيادة السادة وترك الفقراء يموتون جوعاً ؟ ثمّ فضلاً عن كونها معاصرة ، والهيجلية تفعل فعلها إذ ذاك فإنها ألمانية . وفي طبيعة الإنسان أن يتنافس معاصره وجاره، بل تبدأ المناقشة أشدّ ما يكون بين الأقرباء، إذ لا يفلّ الحديد إلا الحديد . ماذا أبقى هيجل للإنسان بعد أن جعله صفة للفكر ؟ من حقّ الإنسان أن يكون مبتدأً فجعله هيجل خيراً

متأخراً لفظاً ورتبة . ماذا أبقى للأسرة والهيئة الاجتماعية بعد أن أغرقهما في الدولة التي تنتمص الفكرة المطلقة؟ وماذا يكون حال الشعب إذ تنمص هذه المطلقة ملكاً أو أمبراطوراً كالأمبراطور فريدريك صاحب السلطان يومئذ؟ ومن تراه يقف في وجه الطاغية إذا أراد بالأفراد والأسرة شراً، وهو بحكم مولده ظلّ الله على الأرض؟ فمن يتجرأ على نقله أو على مراقبته؟ مسكين هذا الشعب الذي أراده هجل هزيل لا سيادة له ولا كرامة . ألا تراه كيف يدافع عن الأرستوقراطية إذ يدافع عن مجلس اللوردات الإنكليزي . وما هي أفضلية هؤلاء اللوردات على سواهم؟ أليست ثرواتهم الخاصة هي التي حولت لهم الجلوس على الأرائك يتحكمون في الشعب ويستنون القوانين، شرعة القوى يملها على الضعيف . بنست الملكية العقارية وتباً للأرض التي يتخذها القانون سبباً للمفاضلة بين أنسان وآخر، فلا كان هذا التراب ولا هؤلاء الترابيون .

وما دام الأمر كذلك فيجب توجيه الضربات إلى هذه الثورة ، وإلى الحين الديني الذي يستر وراءه الفريسيون .

كان في وسع هجل أن يتلافى هذه النتائج لو قدّم الفرد والأسرة والشعب على الدولة ، وما الدولة إلاّ مظهر هؤلاء، هم جوهرها وركنها وعلّة وجودها . الموطن هو الركن الحقيقي للوطن ، وما الدولة إلا وليدة علاقته بالمواطنين وبما يعمل هو ، لا وليدة الفكر المحرّد .

الملكية الخاصة والأسرة والدولة المتأله جردت الإنسان من حرّيته . الملكية الفردية وليدة العمل المنقسم أصبحت قفصاً ومحبساً للحرية . لذلك نغم ماركس على الدولة الهجلية ، ولم يرض عن الديمقراطية الفرنسية ، حيث كان التزاع يومئذ مستمراً بين حقوق الأفراد وحقوق المجتمع ، وقال : إن الديمقراطية الحقيقية حيث يتمتع كل موطن بكل حق يتمتع به الإنسان، فوضعيته السياسية ليست خارجة عنه بل منبثقة منه . إذن فالسياسي والإنسان والمواطن والحرية كلها واحد . الديمقراطية الحقّة في نظره وحدة تنصهر فيها مصلحة الأفراد والمجتمع . أنكر

هجل الإنسان وما هوذا ماركس يحرّره ويثبته، فينقذه بذلك من الطوفان الفكري حيث ألقاه هجل . هذه خطوة أولى خطاها ماركس في صعيد التحرّر من المثالية، ذلك بأنه قد تمّ وأخّر ، فجعل الفرد أولاً والدولة آخراً .

أمّا الخطوة الثانية فهي تبني الفينومولوجيا الهجلية، وقد ذكرنا في أبحاثنا السالفة أن الفكر مرّ فيها بمراحل ثلاث ، فكان وعياً مبهماً ، ثم وعياً عاملاً إذ خرج إلى المجتمع ، ثم عقلاً مطلقاً . فاستتج ماركس من هذا أن العقل هو ما صار العقل بفعل نفسه ، أي أن الإنسان هو ما يعمل . وبدلاً من أن تظلّ الفينومولوجيا قالباً عقلياً صارت في يد ماركس قالباً واقعياً .

زعم هجل أن الوعي عندما خرج إلى المجتمع صار غريباً عن نفسه ، وعاد وعي الإنسان بؤساً فألقاه في حضن الشك فكان وبالا عليه . ثم أنقذه من الشك في المرحلة الثالثة أي عند ما أصبح عقلاً مطلقاً . وقال ماركس إن الإنسان عندما خرج إلى المجتمع اشتغل وتملك الملكية الخاصة فكانت وبالا عليه ، فإذا أنقذه هجل بهذه المطلقية فالإنقاذ وهمي لم يتجاوز الصورة المنطقية. أمّا تحريره على صعيد الواقع فأصعب مما تصور هجل ، إذ يجب أن يكون دياكتيكياً أي صراعياً، وأن تنطوي أسباب العبودية نفسها على ضدها .

هجل جعل من الفينومولوجيا (الظاهريات) سفر تكوين العقل ، وكان يجب أن ينطوي على سفر تكوين الإنسان العاقل .

الوعي لذاته خير لا مبتدأ، وهو جزء يسير من طبيعة الإنسان الزاخرة بالغنى ، الحافلة بألوان شتى ، أمّا هذا المنقذ الوهمي فخارج عن التاريخ . وكان كارل ماركس يقول لهجل ، أمّا إذا شئت الحرية الصحيحة فاعمد إلى الإنسان الواقعي المركّب من لحم ودم ، الذي يجوع ويعطش ، ويهوى ويتناسل ، ويخترع ويفكر واقترح له باب الحرية قائلاً « تحرّر أيها الإنسان ، فليس الدين وحياً إلهياً إنما أنت سبّجت به على نفسك . وليست الملكية الخاصة هدية منزلة من السماء ، بل صنع يديك وسبب بلائك » .

يمثل هذه الضربات قوَّض ماركس الديالكتيكية المثالية، التي لم تكن سوى فترة ضرورية في عمر الديالكتيكية المادية، أى الصراع الصحيح .
 لقد كان هيجل معجباً بكنط فلم يشته إعجابه ذاك عن هدم الكنتيجة وأخذ أنقاضها لتشييد صرح هائل . وما هوذا التاريخ يكاد يعيد نفسه، فإن ماركس كان معجباً بهيجل، وعلى أغصانه تعلَّم النقلة والتفريد، لكنه يمس وجهه شطر المادية قوَّض الصرح الهيجلي، غير أنه لم يبعثر الأتقاض بل نقلها من مكان إلى مكان، وغدا الحجر الذى رذله أسناده حجر الزاوية .

لقد أدار ماركس ظهره للصوفية الهيجلية— كما يسميها— وتطلَّع من الألفاظ والرموز، وأعرض عن كثير من الأركان، إذ لم ير لها مكاناً في بنائه الجديد .
 فأين يضع الله والمطلق والفكرة المثلى ولا مكان لها في صعيده ؟ .

الدولة الآن للمادة، وما الفكر إلا وليدها ونسخة عنها، ففرقتنا للأشياء صحيحة لأنها ظلّ للعالم الخارجى، والصورة مطابقة للأصل، فأين شوكتك يا بركلي؟ وأين أنت أيتها المثالية معبودة الجماهير بالأمس ؟ .

ولننظر الآن في مهمة كارل ماركس فهل كانت مواد البناء مجتمعة لديه أم اضطرّ لفتح محجر جديد لسدّ الثغرات، بسبب ما استغنى عنه من الحجارة الهيجلية ؟

معلوم أن الفلسفة بدأت، أول ما بدأت، في اليونان مادية، منذ طاليس الميلاوى (Thalès de Milet) وأنكرمين (Anaximène) وسواهما .
 فلم تتجاوز فلسفة ذلك النفر من المفكرين القضايا الطبيعية، فصرفوا معظم جهدهم إلى العناصر التى يتألف منها الكون، وتناقشوا طويلاً في العناصر الأربعة التى أبى ابن رشد العربى اللسان والمولد، إلا أن يسميها الأسطقصات، جرياً على الترجمات السريانية وسواها، أترى استهواه جمال الأسطقصات أم جرسها الحبيب على المسامع ؟

وظلّت أبحاث هؤلاء الفلاسفة الطبيعيين هزيلة غامضة، اختلطت فيها

الفيزيقيا بالميتافيزيقيا ، وعجز القائمون بها عن إيضاح علاقتها بالإنسان ، ومن ثم علاقتها بالفكر .

ولعلّ هرقليط أضاف إليها كثيراً حين أدخل عليها الصيرورة كما ذكرنا . لقد بقيت الفلسفة المادية تنتظر بطلها حتى أطلّ ديموقريطس (Démocrite) ، وقال بأن المادة مركبة من أجرام جدّ صغيرة تستعصى على التجزئة ، مختلفة الأشكال ، مستمرة الحركة ، دائمة الاتحاد والانفصال ، ومن جراء هذا الجذب والدفع يكون التطور وخلق الأشياء الجديدة . وتختلف الأشياء تبعاً لاختلاف أشكال هذه الجسيمات ، فإذا كانت مستديرة مثلاً كان طعمها في الفم حلواً ، فإذا استطالت ، عاد الطعم حامضاً ، ذلك هو سبب الإحساسات والمشاعر .

إن ديموقريطس لم يستطع التعمق في درس المادة يومذاك ، غير أنه من الحيف إنكار فضله إذ قال ، في عهد جاهلية الفكر ، بوجود الذرة من جهة ويكون المادة أساس الروح . وتلك خطوة جريئة كان فيها سبقاً . ثم تابعه على رأيه نفر من مفكرى العالم القديم ، منهم أبيقور (Epicure) ومنهم لوكرس (Lucretius) الشاعر ، وقد خصّ بهذه الأبحاث أبخل مؤلفاته وهو كتابه في الطبيعة (Natura rerum) فدار حول الذرات دوراناً شعرياً يستهويك ، برغم ما فيه من جهل علمي .

ثم إن هذه الذرة التي لا تتجزأ شغلت كثيرين من المفكرين في القرون الوسطى ، فاستهوت العرب وتناقش فيها أقطاب المعتزلة ، ولا يخفى أن لبيتتر الفيلسوف الألماني ركز فلسفته على الوحدات (Monades) وجعل من كل منها عالماً مستقلاً .

وإنصافاً لديموقريطس نقول ، عظيم هو ذلك الرجل الذي فكّر بالذرة ، في طفولة الفكر ، الذرة التي تشغل أوربا اليوم ، على حين أن في لبنان ، مشرق الجزيرة العربية ، من لا يزال يعتقد أن قلعة بعلبك من بناء الجنّ ، عفاريت السيد سليمان .

لقد طال انتظار الفلسفة المادية أجيالا ، ثم ذرّ قرنها في أوروبا خلال القرن الثامن عشر كما أُلْمنا إلى ذلك من قبل ، وحل لواعها عصبه «دائرة المعارف» ، فقررُوا أن الفكر وليد الدماغ ، فهمة المعدة الهضم ، وهمة الدماغ توليد العقل . كل ذلك في عرفهم يجرى بحركة (ميكانيكية) آلية . والعمل الآلى ضيق الأفق ، يظلّ ضمن دائرة محدودة ، ويفضى بالنتيجة إلى تجميد الأشياء واعتبارها أليّة ، أو القول باققطاعها عن التطوّر وبموتها . إذن فالتعليل الآلى لا يغنى ولا يتلاءم مع الروح الثورية الوثابة . لذلك فقد حقّق الملحدون الفرنسيون على صعيد المجتمع بما مهّدوا من سبل للثورة الحمراء ، وبما وجّهوا من الطعنات إلى النظام السائد وإلى الدين ، أكثر مما حققوا بشرح المادة الآلية .

تلك الثورة وما عقبا من سفك مهج واقتلاب أوضاع جعلت المادة عاملا تاريخيّاً ، أى حركيّاً أو (ديناميكيّاً) .

ومن هذا العامل الديناميكي أفاد كارل ماركس فلم يقف حياله مكتوف اليدين كما وقف فرباخ (Feurbach) .

قال فرباخ أن المادة هي الأصل ، ولكنه هجّن زعم الملاحدة الفرنسيين بكون الروح وليدتها ، إذ رأى بينهما هوة عميقة ، فهاه أن يضع بينهما جسراً . ويدرك هذا بحيرة كنط ووقوفه واجماً تجاه الحفر العميقة . جاء هجل بعد كنط وطمرها ، وها هوذا ماركس يطمس الهوى الفرباخية .

قال فرباخ إن الإنسان هو الذى ابتدع فكرة الله ، ووقف عند هذا الحد ، ورأى ماركس هذه الحفرة فطمّتها وقال : ما دام الأمر كذلك فإن الأنظمة الاجتماعية كلها من خلق الإنسان يستطيع تبديلها فينقص منها ويزيد فيها .

فرباخ رشّ البذور ووقف ، وها هوذا ماركس يسقيها ويستغلّها أجلى ما يكون الاستغلال .

ماركس توجّ المادية ، كما توجّ هجل المثالية فسد الثغرة التي تركها أسلافه ، وقال إن الطبيعة تكفى نفسها بنفسها ، وهي موجودة ولو لم يوجد الفكر .

قال المعارفون الفرنسيون قبله بمملكة الطبيعة ، ولكنهم حصروها بالآلية والمكان ، ومن شأن هذا الحصر أن يقضى عليها ، كما يقضى على البغل الذي يدير الناعورة ، يكرّر الحركة نفسها ، ويظلّ في مكانه . وسدّ كارل ماركس الثغرة بأن جعلها في الزمان ، ففتح في وجهها آفاقاً لا تنتهى ، وسوّع لها مجال التطور ، التطور الخلاق الذي يأتيك بالجدید والمفاجآت ، تطوّر لم يحلم بمثله لامارك ، ودروين ، وسبنسر ، لأنه ينطوى على الوثبات وعلى الصراع المستمرّ والتحوّل الكيفي ، وهذا هو الديالكتيك المادى بالمعنى الصحيح .

المادية الفرنسية قالت إن الروح وليدة المادة ، وفاتها أن تضع الحركة والصبرورة في داخل المادة دعماً لزعها . إنها وضعت العربة الجالدة وجاءت بجواد يجرّها . أما ماركس فأخذ الجواد نفسه - وهو مادة وروح معاً - ومشى . لقد اتخذ أفضل من الجواد ، فاختار لتفسير الطبيعة الإنسان ، ولكنّ إنسانه هذا ليس فكراً محضاً كإنسان هجل ، ولا مادة صرفاً كإنسان المعارفين بل الإنسان الذي يتعرّف نفسه من خلال عمله ويدرك طبيعة ذلك في الصعيد العملي ، صعيد الواقع .

الإنسان الذي تصوّره أرسطو ، بعد أن جرّد ما جرّد ، أصبح إنساناً في الذهن كالحصان الذهنيّ الذي أشرنا إليه . وجاء هجل فسدّ درجة على أرسطو ووضع فكرة الإنسان الصحيح فجعله عقلاً أول مثاليّاً صرفاً . وجاء كارل ماركس يضعه على صعيد الواقع ويشير إلى الإنسان المعين الذي يمشى على رجلين ويعيش في المحيط الفلاني ، وهو تبعاً لذلك فاعل حيّ حسّاس يتعرّف ذاته فيعلم أنه ألاماليّ أو رمسيّ أو لبنانيّ ، ويفكر بما عليه عليه شعوره ، فإذا جاع عمد إلى الصيد أو إلى زرع الحبوب ، وإذا برد اتخذ الكساء . وبتعبير آخر إنه يسعى إلى حاجاته ، فلا يستغنى عن الطبيعة ولا تستغنى عنه ، مثله مثل الشجرة لا تستغنى عن المطر ولا يستغنى عنها ، فهي مسرح الإنسان وملقّي جهوده .

قال ماركس إن الكائن الذى لا موضوع له خارج نفسه ليس بكائن حقيقى ، لأنه لا علاقة له بأحد ولا علاقة لأحد به . وقال بما أنه توجد أشياء خارجة عنى فليست إذن وحدى ، وأنا بالنسبة لهذا الشيء الآخر حقيقة واقعة تختلف عنه ، فكارل ماركس غير أنجلز ، وأنجلز غير كارل ماركس ، وكل منهما موضوع بالنسبة إلى الآخر .

وبما أن الإنسان يحتاج إلى العالم الخارجى وينطوى على ميول وغرائز ، فهو بطبعه متألم . ألم الجوع يحمله على الزرع والصيد ، وألم البرد يحمله على تعبير المسكن وإعداد الكساء . وتبعاً لذلك فالإنسان عامل بطبعه والعمل نقطة الانطلاق ، وحاجيات الإنسان واقتصادياته ومحيطه وظروفه ، من قحط وخصب ، وقر ويسار وما يتصل بذلك ، هى التى تتحكم فيه وتوجهه .

لا ريب أن كارل ماركس كان إنسانياً إلى حد بعيد ، تطلع إلى الكون فرأى البائسين غائمين فى مستنقع الشقاء ، ورأى المال وسيلة كل شيء ، به يصبح الأبكم فصيحاً والدميمة حسناء والمغفل عبقرياً . بالمال يستطيع الإنسان كل شيء فقد يكون لصاً منافقاً ، أو غداً جاهلاً ، ثم يستغنى فيقبل عليه الناس خاشعين معجبين .

سمعت فى ما سمعت من النوادر اللبنانية أن خصومة قامت بين شيخ من الخوازنة وأحد الفلاحين العائدين من أميركا ، بسبب عقار ادعاه كل منهما . وكان الفلاح غنياً ، والشيخ عاطلاً إلا من اللقب والعلم . . فجاء أقارب العائد المثرى ينصحوه بالرجوع عن الدعوى ، وذكروا ما للشيخ من نفوذ بعيد ، وجاه عريض ، فضلاً عن علمه الواسع باللغات ، فهو يتقن التركية والفرنسية والإنكليزية . فدعاهم الغنى إلى غرفة منامه ، وفتح درج خزانته ، وأشار إلى كيس ممتلئ بالليرات الفرنسية وقال : هذا يتكلم (فرنساوى) ثم إلى كيس آخر طافح بالليرات العثمانية وقال : هذا يتكلم (تركى) ثم إلى ثالث مكتظ بالليرات الإنكليزية وقال : هذا يتكلم إنكليزى وصأ كسر رقة الشيخ . وهكذا كان ، فقد

وكتل الغنى ألغى عمى ذلك العهد، ولاحق القضية إلى إسطنبول ، حيث كانت محكمة التمييز العثمانية وريح الدعوى .

ولا ريب أن معظم الأغنياء كانوا فى عهد كارل ماركس وأنجلز وسواهما من أعلام المادية، على ما هم عليه اليوم من تحجر العاطفة وبلادة العقل ، وسخافة التفكير ، وانحطاط الغريزة ، والغمرة الفارغة التى لا يدانها فى الفراغ إلا رؤوس أصحابها . أقول هذا وأنا أبعد الناس عن الشيوعية والسياسة والإلحاد . لقد أصاب ماركس بإعطاء الجسد حقه، ولكنه تطرف فى موقفه ، وربما فعل ذلك نكاية بهجل والأرستوقراطية القائمة، وكل تطرف يولد تطرفاً مثله . أما حذف الله من الحساب فيذكرى بالنكتة الآتية :

قيل أن جماعة من الصيادين ذهبوا يطلبون القنفذ ، وهذا النوع من القنص لا يكون إلا ليلاً . ودلهم الكلاب على مغارة القنفذ القائمة على شفا جرف هار . فصعد أجروهم إلى الغار وزلت به القلم فهوى إلى السفح . وهبط ثلاثة من رفاقه إلى الوادى ليبحثوا عنه . وناداهم الباقون فى الأعلى مستعلمين عن حالة الرفيق فسألوهم هل انكسرت رجله ؟ فأجابهم أولئك : كلا لا سمح الله ! .

أنحطمت يده أو انكسر ظهره ؟

كلا لا سمح الله ! .

إذن ماذا أصابه ؟

فأجابهم الرفاق : لا شيء فلا جرح ولا خلع فى جسمه ، ولكننا عينا فتشنا عن رأسه فلم نجده ، حبنا لو بقى الرأس وانكسرت الساق .

وحبنا لو بقى الله فى صلب الماركسية ! .

لم يتغن ماركس بعظمة المال ليقف بعد ذلك موقف الواعظ ، بل أخذ يحلل الجبهة الاقتصادية تحليل الخبير المدبر . فبين كيف بدأ الإنسان فى فجر التاريخ يتناول طعامه وكسائه عن أقرب الطرق وأعرقها فى البداوة . ثم عرض لدخول المراء فى الجماعة وتطور الحاجيات وتعددها . ثم كيف نجم عن ذلك

انقسام العمل فأصبح الواحد بناء والآخر إسكافاً أو نجاراً . وكان من الطبيعي أن يؤول الانقسام إلى الملكية الفردية ثم إلى الرأسمالية ، إذن فكل ما يخامر الإنسان من شعور ووعي وميول ناجم عن الصعيد العملي . والحركة الصحيحة هي هذه ، لا حركة الفكر في الفينومونولوجيا المجلية ، إذ لا تكون الحركة حقيقية ما لم يكن الدافع إليها حقيقياً .

النظرية والواقع في الماركسية

يتبين مما تقدم مقصد كارل ماركس في ماديته ، فالنظرة الماركسية ترى التاريخ مجالا لنمو الإنسان الحقيقي ، لا لنمو العقل على طريقة هيجل ، ولا لنمو الآلية في طبيعة لاحياة فيها ، بحيث يكون الإنسان مسيراً على غير هدى ، فلا تاريخ للمادة ولا تاريخ للفكر . الحقيقة هي المادية التاريخية .

الإنسان العامل المتطور هو الذى يعمل التاريخ ، هو العامل المفكر معاً ، فتنى استند فكره إلى الواقع كان صحيحاً . وكل فكر لا يتركز على صعيد عمل فهو باطل . الاقتصاديات تتحكم في كل شيء فتؤثر على السياسة والاجتماع والأخلاقيات والدين وباختلافها يختلف النظر إلى الأشياء .

ألا ترى أن طبيعة البداوة كانت مبعثاً للغزو ، وقد ترتب على ذلك نتائج واسعة ونُظُم متعارفة ، يعمل بها الغازى والمغزو ؟ ومن هنا كانت الشجاعة أفضل الصفات التى يتسم بها البدوى . وتفرعت الضيافة على عيش البداوة إذ لا فنادق في القفار . ثم كان الكرم والشجاعة بمثابة توأمين متلازمين في الصفات العربية الأصيلة .

ألا ترى أن سكان القطب الشمالى يعيشون من صيد الوعول وهم في ثلج دائم؟ ، وعندما يعجز واحد عن الصيد لشيخوخة أو مرض يتركونه ويرتحلون . أو لم يؤلفه المصريون القدماء النيل ، ترى فيه كل سنة صبية حسناء قرباناً لذلك التهر المسبغ الخصب على مصر وأهلها ؟ .

هذه الأمور وأمثالها مما تشاهده كل يوم ، وفي كل مكان وزمان تلك على تأثير طرق العيش في مناحى الإنسان جميعاً . أعلام المادية الفرنسيون لم

يتجاوزوا النظريات في ثورتهم على الدين والمثالية ، أما ماركس فنضج فيها من روحه ونقلها من صعيد التجربة إلى الواقع العملي ، قبلت أوجها وأصبحت قوة هائلة في الوجود باعتبارها المحرك الأول .

لقد درج الفلاسفة قبل ماركس على مناهج يستهدفون من وراءها تفسير الكون ، يطرحون الأسئلة ويحيون عنها ويتجادلون مجادلات بيزنطية . أما الماديون الصراعيون فيريدون تبديل الكون وبعثه خلقاً آخر . الماركسية موقف ناظر لا موقف المتفرج على الكون ، فالإنسان الفاعل العامل الحى هو خالق التاريخ .

ومن العناصر التي ساعدت ماركس في تركيز الديالكتيكية المادية ازدهار العلوم في عصره ، ومنها اكتشاف الخلية كوحدة يتفرغ عليها الهيكل العضوى ، وتقدم الكهرباء ، وانتشار التطور الدروني وما اتصل بذلك من عوامل ، هذا فضلاً عن ازدهار العلوم الاجتماعية والاقتصادية في أوائل القرن التاسع عشر . ولاشك أن ماركس تأثر كثيراً بالمفكر الإنكليزي آدم سميث القائل : إن الإنسان حيوان اقتصادى وإن التجارة في جوهره ، إذ يشعر بحاجة ملحة إلى البيع والشراء ، كما يشعر بضرورة تبادل الكلام ، ومن هذا الميل الطبيعي نشأ انقسام العمل ، فكان الحداد والخياط والصباغ والفلاح ، ونشأ التعاون وتبادل المنافع .

غير أن آدم سميث وسواه ظلوا نظريين ، فوقفوا حيال رأس المال والعمل كما وقفت البورجوازية حيال الأرستقراطية ، وكانت تلك النظريات الصائبة مفترقة إلى جراءة ماركس نفسها ؛ إلى ثورة عملية ما عتّمت أن نشبت في فرنسا وهي ثورة العمال سنة ١٨٣١ ، وتحركت في تلك الآونة الطبقة العاملة في إنكلترا .

هنا وهناك بدأ غليان العمال واستشعرت تلك الطبقة حقها في الوجود ، فطلعت إلى المستقبل بعين الأمل محاولة كسر أغلالها والانقلاط من مظالم

الرأسمالية ، وأخذت تكيل اللطعات للبورجوازية الشائخة البالية الأعصاب .
فى هذا الجحوى الذى ذكرنا عمل ماركس ، وركز أسس الديالكتيك المادى فى
العالم .

ومن هذه الأسس الخطيرة ، اعتبار الطبيعة قائمة بنفسها لا خادمة للفكر ،
كما اعتبرها هيجل ، ولا ظواهرها خاضعة لاعتباراتنا العقلية ولما يركبه الذهن
وينصرف إليه العقلانيون . فالنار تحرق دائماً ما لم يحل دون الإحراق سبب
طبيعى . المكان والزمان موجودان أراد كنط أم لم يرد ، فليست المعرفة ، كما
يزعم العقلانيون والشكاك ، ما نخله نحن على المادة ، بل انعكاس المادة فى
عقولنا ، كما تنعكس الظلال على صفحات الماء ، ولو لم تكن حقيقة المادة
من ضمن جوهرها لتعذر العلم . العلم واقع حقيقى ، فكل مرة تضع مقداراً معيناً
من الأوكسجين مع مقدار آخر من الهيدروجين تجد الماء ، برغم شك دافيد
هيوم ، وأبى حامد الغزالى .

قلنا إن المادية الماركسية أخذت القوالب الرومانطيقية ، وأول ما عمدت إليه من
العناصر الصراعية الأربعة مبدأ الكلية ، فاعتبرت الطبيعة وحدة كلية ، واعتبرت
الأجزاء بالنسبة إلى الكل أجزاء متداخلة متصارعة منسجمة ديناميكية لا آلية
ولا مثالية . ولا تخفى أهمية هذا المبدأ فى الحقل العلمى ، فلا يستطيع العالم فى
النبات الاستغناء عن معرفة الكيمياء ، كما أن الكيميائى لا يستغنى عن معرفة
الفيزيقيا ، ولا العالم النفسانى عن إدراك وظائف الأعضاء ، لأن الإنسان يؤلف
كلاً واحداً مختلف الأجزاء . ويتبع عنصر الكلية عنصر الصيرورة ، وتبعاً لذلك
فلا شئ ثابت ولا مطلق بل نسبى متحول . والصيرورة هى من ضمن المادة
لا من قوة خارجية ، ف قوة المادة منها وفيها ، إذ لا يمكن تصورها بدون حركة ،
ولا تصور الحركة بدون مادة ، فلا نار بلا دخان ولا دخان بدون نار .

لقد أجهد أرسطو نفسه أيتما لإجهااد للوصول إلى محرك أول يحرك غيره ولا يتحرك
هو ، كى لا تذهب سلسلة المحركات إلى ما لا نهاية له . وها هى ذى المادية تضرب

بمحركه الأول عرض البحر . محرك أرسطو يشبه ال (Locomotive) الذى
يحرّ القطار ، إلاّ أنه جمده وأولاه قوة دفع الحافلات ، فجاءت الماركسية تقول :
هون عليك يا أرسطو ! فقد تركنا لك القطار واستبدلناه بالسيارات ، والسيارة
محرّكها داخلها .

التناقض والتحول الكيفي

عرضنا في الأبحاث السابقة لخطورة مبدأ التناقض وأهميته في الصراع ، فهو أول ما لفت نظر هرقليط ، وهو أول ضربة تلقاها مبدأ الهوية الكلاسيكي من يد الرومانطيقين ، وهامى ذى الماركسية تتبناه لا على أنه وليد الفكر بل الطبيعة .

ألا ترى الصراع بين الحياة والموت مستمراً في النبات والحيوان والإنسان ، وهو صراع ديبالكتيكي لا ميتافيزيقي كما أرادته الكلاسيكيون الذين وضعوا الحياة في جانب ، والموت في ضفة أخرى يلزائها ، على حين أن الحقيقة هي انطواء كل منهما على الآخر ، ولولا التضاد لبقيت الأشياء على حالها بدون أى تطور .

قال القديس بولس : إن حبة الحنطة لا تعيش إن لم تمت ، وذلك الشيء الذى تزرعه لست تزرع جرمه الذى هو عتيد أن يتكون ، بل حبة عارية تكون من الحنطة أو من الشعير أو من سائر البنور ، ولكن الله يهب لها جرماً كما يشاء ، ويؤتى كل واحد من البنور جرم طبعه . صدق بولس ، الحبة لا تعطى حبة فقط بل سنبله مفعمة بالخير تنطوى على عشرات الحبوب ، والموت الديبالكتيكي شرطه أن يفضى بعد الصراع إلى حياة أغنى من الأولى .

وليس كل فناء إلى حياة وغنى ، فالحبة التى يدمسها الناس تموت موتاً أبدياً وتذهب إلى غير رجعة ، من أجل ذلك قال بولس في صدد قيامة الصالحين : يموت جسد حيوانى فيقوم جسد روحانى أى أغنى مما كان . ويقول في مكان آخر : إن الذين يرقدون بالرب لا ينبغي أن تحزنوا عليهم كسائر الناس الذين لا رجاء لهم . الأشرار في نظر بولس أشبه شيء بالحبة التى تدمسها الأرجل

والأخيار يشبهون هذه الحبوب الديالكتيكية التي تفضى إلى السنابل الخيرية .
ومبدأ التضاد يفضى إلى التحول الكيفي ، فتي تحولت الحبة إلى سنبلة تغير
كيفها لا كمها فقط . ويحري التطور الكيفي مع الزمن في الطبيعة ، ولكنه لا يظل
على وثيرة واحدة إذ لو كان كذلك لكان تكريراً فقط . هناك وثبات في صميم
الطبيعة ، وثبات خلاقة هي ثورات ، والماركسية أساسها الثورة . ألا ترى ثورة
البركان يقذف الحمم فيتبدل الجو غير الجو والأرض غير الأرض ، وهذه الزلازل
التي تفيض جزراً إلى قاع البحر ثم تظالغ غيرها .

الوثبة أو الثورة في عرف الماركسية تشاهدها كل يوم ، فلولا الوثبة لظل
الماء كما هو فلم يستحل بخاراً ولو بلغت درجة حرارته الألف لا المئة فقط .
ولكن هذه الدرجة التاسعة والتسعين هي بدء الثورة المبخرة ، كما أن الواحد فوق
الصفر هو بدء الثورة المجمدة . درجة واحدة تغير الشيء من حال إلى حال .

عرضنا لوجهة نظر ماركس على صعيد المادة والطبيعة ، وقد حان أن نعرض
للماركسية على صعيد التاريخ ، وهذه النقطة هي أهم نقاط الديالكتيكية
المادية . لقد كانت الفينومولوجيا المجدلية سفر تكوين الفكر حتى بلغت القمة
أى المثال . أما الماركسية فهي ملحمة الإنسان ، والقمة فيها طبقة العمال .
ولنضرب بعض الأمثال في المقابلة بين الديالكتيك في الطبيعة والصراع في التاريخ ،
فإن البذرة التي تلقى في الأرض تبدأ في الصراع وتكون المرحلة الأولى تفتح
الأوراق ، والأوراق تفي للحبة وابتعاد عنها . يشابه هذا على صعيد التاريخ أن
الإنسان بدأ ثم انقسمت الأعمال ونبتت الملكية الخاصة ، وأصبح الفرد يتنكر
للفرد كما تنكرت الأوراق لأمتها البذرة ، وقامت منفعة الجمهور تصارع المنفعة
الخاصة .

وانسلخت عن الجمهور فئة حكمت باسم المنفعة العامة ، وهي في الحقيقة
غريبة عن الجمهور والفرد ، ووقفت هذه السلطة الدخيلة في وجه الإنسان تحدد
من حريته . أخذ الإنسان يعمل حتى أصبح بين يدي الرأسمالية سلعة ثمنا

مقدرتها على العمل، أجرته تساوى إنتاجه . كذلك يضمن الجواد بنسبة مقدرة على الركض، والثور بنسبة قوته في جرّ المحراث. وبعد قلم الدوران حول الموضوع؟ فقد سمعنا غير مرة بعض المغترين اللبنانيين يتحدثون عن إخوانهم المهاجرين هناك فيقولون: فلان يساوى كذا دولاراً .

قال الشاعر العربي :

قيمة الإنسان ما يحسنه . . . أكثر الإنسان منه أم أقل .

وهؤلاء التأمركون يقولون قيمة الإنسان ما يملكه ، وأصحاب رأس المال يقولون : قيمة الإنسان ما يتجه من سلع ، حتى ليكون بضاعة بين البضائع .

هذه هي النبتة التي تتفتح وتقتل البذرة . الإنسان ينفي نفسه إذ يصبح نقوداً، أى عبد رق ، يُسَيِّجُ نفسه كلودة القز تنسج القيلجة (الشرقة) أى جسمها بيدها . هذه الدودة هي العامل السجين ضمن رأس المال ، ولكن رأس المال يحمل عنصر زواله أيضاً ، فإن القيلجة لا تطيق صبراً على هذا السجن المظلم فكما كان ريقها سبباً في النسج والحبس فسيكون طريق ثورتها ، إذ تبل القيلجة بريقها وتنقبها وتخرج إلى النور فراشة بيضاء تتلاقح وتأوي بمثل البذر الذي خرجت منه ، بعد أن نسجت الحرير في طريقها . وكل مرحلة من هذه المراحل لا تلاشي ما قبلها ، بل تبتلعها وتضمّنها إليها .

أراك تنحسّ المثلث الديالكتيكي وهانحن أولاء نعود إليه . ويتألف ضلعه الأول عند ماركس من الإنسان الطبيعي الذي يعمل في محيطه وفقاً لطبيعته وحاجياته ، فلا يحول بين جوهره الإنساني ومظهر هذا الجوهر . وهذا الضلع الأول يدعى القضية . أما النقيض فيلزم قرنه عند انقسام العمل والتلك الفردي ويبدأ تضارب المنافع ، فالإنتاج يقف حاجزاً ضعيفاً بين البشر ، فبدلاً من أن تكون هناك علاقة بين إنسان وإنسان تصبح العلاقة بين سلعة وسلعة ومنفعة ومنفعة . وليست صفات الإنسان وسجاياه بشيء في كفة الميزان ، لأنه بضاعة ، متى صار كذلك فسلام على الأخلاق والقيم ، فهذا هو الشرّ كلّهُ يحل محلّ الخير كله ،

وهذه هي العبودية تصرع الحرية، ويغندو العامل في نظر صاحب المال مخلوقاً يفترق عن الحيوان بالدرجة لا بالنوع .

أراك بعد هذا تنتظر الضلع الثالث أو المركب أو المصالحة . أجل بعد أن ينحط الإنسان إلى هذا الدرك يعمل على كسر قيوده فينقب القيلجة ويخرج منها فراشة تعرف أخواتها الفراشات الأخر . ولما كانت قد ذاقت طعم السجن فقد آلت على نفيسها أن تضع نظاماً يزيع الحواجز والسود ، فيلتقي الكائن الحى بالكائن الحى .

الاشتراكية لا تلاشى الماضي بل تتبنى الآلة والمعمل وخبرة الخبراء ، غير أنها لا تجعل منها فيخاخاً لاستعباد العمال . وهكذا يصبح الإنسان سيد نفسه ، وسيد هذه الآلة التي اخترعها ، فتنصرم القوى في وحدة كاملة ، ويحقق الإنسان نفسه ويستعيد حريته . ولا يوجه نتائج عمله أسلحة يقتل بها حرية سواه . ويكون مدار التاريخ إذن أن يحقق الإنسان نفسه بنفسه .

ويقسم كارل ماركس هذه القوى الديناميكية التي تسود التاريخ إلى طائفتين ، فيدعو الأولى القوى المنتجة ، والثانية علاقات الإنتاج . أما القوى المنتجة فتتكاثر عادة وتنمو نمواً لا يتلاءم مع علاقات الإنتاج ، أى أن الإنتاج يطغو على الاستهلاك ، والعرض يربى على الطلب ، ومن جراء ذلك تحدث الأزمات في تأريخ الاقتصاد السياسي . وقد كان تطوّر القوى المنتجة وعلاقات الإنتاج في خلال التاريخ سبباً مؤثراً في السياسة والمجتمع ، وقد قسم ماركس الأسباب إلى مراحل خمس :

١ - المرحلة البدائية إذ كان الإنسان يعيش من صيد الحيوان أو يرتعى نبات الأرض .

٢ - المرحلة المستعبدة إذ انقسم المجتمع إلى سادة وعبيد ، السادة مالكو الأرض ووسائل الإنتاج ، ولم يتعد هذا التطوّر الزراعة وتربية المواشى .

٣ - المرحلة الإقطاعية المرتكزة على الفلاح إذ يملك السيد الأرض ،

وتقوم بجانب هذه الملكية الواسعة ملكية ضئيلة ، هي ملكية الفلاح والصانع .
 آلات الحراثة والصناعة وبعض الآنية المنزلية التي هي من صنع الفلاح والصانع .

٤ - المرحلة الرأسمالية التي استعبدت العامل وقتلت اليد العاملة الفردية ، وزادت الإنتاج بسبب المعامل ، وطعت على الاستهلاك فسيبت الأزمات . ونظراً لاشتراك عمال كثيرين في الإنتاج والآلات فقد ناقضت الرأسمالية نفسها إذ بقيت الملكية لواحد والعمل لكثيرين ، ولا بد لهذا التناقض الديالكتيكي أن يقود الرأسمالية إلى الاشتراكية ، وهي المرحلة الخامسة .

الاشتراكية

ترتكز الاشتراكية على الملكية الجماعية بحيث تكون وسائل الإنتاج مشتركة ،
وتبعاً لذلك تستهدف إلغاء الملكية الخاصة ووضع حد لاستثمار الإنسان بوساطة
أخيه الإنسان ، وبذلك كسر القيود وبلوغ الحرية . وترى أن المراحل الخمس
التي أشرنا إليها ، وآخرها المرحلة الاشتراكية ، ليست مرصوفة رصفاً في التاريخ ،
فكل واحدة منها نتيجة لما قبلها وسبب لما بعدها . فإذا تصوّرت المرحلة الأولى
حدّاً أعلى كانت الاشتراكية حفيداً في الدرجة الخامسة ، فكما أن الأب يحمل
في صلبه الابن ، ويكون مولد الابن إبناً لبزوال الأب ، فكذلك هي المراحل
الخمس التي تصوّرها كارل ماركس . وهذا الشرط أى شرط التوليد أساس
الصيرورة ، وركن من أركان الديالكتيك كما مرّ بك .

وتاريخ الاشتراكية يدلّنا على أن تاريخ البشرية سلسلة متناقضات ، ولحسن
الحظ لم تبق هنا المتناقضات وحدها ، فجاء المركّب يصلح بينها ويمجاوز الأضداد
إلى ما هو أرقى منها . وبديهي أن صراع الطبقات الاجتماعية هو ظلّ للصراع
الاقتصادي ، فالمادة فرّقت بين المراتب فجعلت هذا عبداً لأنه معدم وذاك
سيداً لأنه غني . ولولا المادة لما صار فلان لوردّاً وفلان الآخر مركزياً أو كونتاً .

وما الدولة سوى مظهر الطبقة السائدة التي تختبئ وراء الدولة . ونموّ
الطبقة السائدة على الناس بأن توهمهم أن قوّة الدولة هذه مستمدة من عل .
يقولون ذلك صوغاً لمناقضتهم الخاصة ويتخذون من الدولة ترساً لهم ، فالدولة في
القرون الوسطى معناها الأرستقراطية السائدة تعمل من وراء ستار ، وفي العصور
الحديثة معناها الرأسمالية أيضاً .

والطبقة السائلة لا تقصر نفوذها على الصعيد الاقتصادى فقط ، بل تتناول الحقل الثقافى وتلقح الفكر وفقاً لمصلحتها ، فتخلق فلسفة ترتكز إليها وأدباً ينشر ميولها . إذن فهذه الدولة التى يُولِّها هيجل هى التى تستعبد الناس . وكان يرجى بعض الخير والحرية عن طريق البورجوازية ، ولكنها عندما بلغت الأريكة عادت شتوفاً على الحرية ، فولدت الرأسمالية أى أشد أنواع الرق ، إذ يصبح العالم العوبة بين أيدى نفر من الرأسماليين . إذن فالطبقة العاملة (Le prolétariat) هى وحدها المتقلة ، إذ تقوِّض الرأسمالية والدولة والدين والفلسفة .

وتتابع الماركسية عرض آرائها فترجم أن طبقة العمال التى تننى الرأسمالية ليست بالقوة الهدامة بل البانية ، إذ تصلح بين الإنسان والإنسان فيحقق ذاته ، وتلقى الملكية الفردية فقيم على أفضاضها الملكية الجماعية ، وتضحى بالدولة ثم تضحي بنفسها أيضاً فتكون كبش المحرقة الذى يرى بنفسه فى النار مختاراً لا مكرهاً ، وتقوم على هذه الأتقاض كلها الاشتراكية ، حيثئذ يكون للحرية والإخاء والمساواة معانيها .

بعد هذه الحرب الشعواء التى شنتها المادية الماركسية على دولة الروح ، زعم خصوم ماركس أنه لم يبق للفكر ظلاً فى هذا العالم الذى ابتدعه ، وفى هذا القول غلو ظاهر . ولا ريب أن ماركس قدّم المادة على الفكر ، فوافق بذلك القول المأثور : قبل أن تنفلسف يجب أن نأكل . ولكن الرجل لا يقف عند حد الأكل ، بل يعلم أن سبيل الأكل متصل بسبيل التفكير . الإنسان يأكل ويفكر ، يزرع ويحصد ، ويبنى ويتدين ، يسن القوانين وينظم الشعر . إن الحالة الفكرية انعكاس للحالة المادية ، فالفكر فى ظل الرأسمالية تعبير عن خواطر الرأسماليين .

لقد أصاب كارل ماركس فإن للعصر واليسر تأثيرهما فى انحطاط الفكر وازدهاره . ومن أنعم النظر فى التاريخ رأى الازدهار الفكرى مصاحباً لحالات الطمأنينة أو الغنى . وليس أدل على ذلك من تفتّح الأدب فى عهد لويس

الرابع عشر وفي عصر المأمون . جاء في الأمثال أن ثلاثة لا ينامون : الخائف والجاهل والمقرور ، أي الذي عضه البرد ، وأضيف إلى الأرق أنهم لا يستطيعون التفكير في سوى الأكل والدفء وبلوغ الطمأنينة . وإن الروائع الفكرية ولبدة الترف العقلي على الغالب ، ولا يكون ترف عقلي إذا كان البطن جائعاً .

ويعود العامل الفكري المرتبط بالعامل الاقتصادي فيفعل فعله في الجماعات ، ولا ينكر تأثير الفكر إلا مكابر ، فالتوأمين يمشيان جنباً إلى جنب . وليست الثورة الفرنسية ولبدة الحالة الاقتصادية السيئة فقط واختلال النظام الاقتصادي ، بل ولبدة أفلام روسو وجماعة دائرة المعارف (Encyclopédistes) .

ألسنة الأفلام تشبه ألسنة النار في الهشيم ، فتلهب الجماهير وتثير العواطف . ثم إن الاكتشافات التي يبلغها الفكر لا يقل تأثيرها في المجتمع عن الاكتشافات الاقتصادية . لقد فعل اكتشاف أميركا كثيراً في نفوس الناس ، ولكن اكتشافات غاليليو وكوبرنيك ونيوتن وباستور وسواهم من أقطاب العلم لا تقل أهمية عن اكتشاف كولبوس بل تربي على الاقتصاديات .

لقد ظلّ ماركس حوذيّاً ماهراً ضابطاً عنان الجوادين في عربته ، مع إثارة لأحدهما على الآخر . ولكن أتباعه كانوا ملكيّين أكثر من الملك (Plus royalistes que le roi) ، وهذا ما يقع لكل قائد فكر ، إذ يكاد يكون طبعياً في ذهن التلميذ أن يحاول التفوق على معلمه . التاريخ في رأى ماركس مؤلف من العنصرين معاً : المادة أولاً ثم الفكر ، يتأثر أحدهما بالآخر . الشجرة تأخذ نموها من الأرض ولا تكفي بعنصر واحد بل بعناصر كثيرة ، وتعود الشجرة فتفضل على الأرض إذ تكون مجلبة للمطر الذي يغذي الأرض . وراح المتطرفون من الماديين يقولون بأن الماركسية ختام لكل فلسفة ، معتبرين أن الفلسفة لا تكون إلا فكراً وتجريداً . وما هذا الذي أراده ماركس ، بل أرادها فلسفة عملية ، فلسفة على الأرض ، تهتمّ بهذا الكائن الذي يدعى الإنسان ، لا فلسفة في الهواء والضباب تدور على المفاهيم (Concepts) وتبقى الحقائق الأرضية متلهّفة

إلى متقذ. الماركسية ليست فلسفة الشك والتشاؤم والتهرب من الحقائق المؤلة، فهي تعتبر الكون وحدة كاملة، والفلسفة ركناً في بنائه مستمداً من صميم الحياة . وقبل أن نودع الماركسية إلى الفلسفة الوجودية نقول: ظنت الماركسية أنها بأنكارها الله والنفس والخلود من مناهجها حنفت شيئاً نافلاً. ولكن ماذا يبقى للقيم بعد حذف هذا كله؟ أتكون الاشتراكية فردوساً أرضياً يغنى آدم عن التطلع إلى ما فوق؟ لقد حاول كارل ماركس إنقاذ الإنسان من العبودية. أولاً يرى أن الاشتراكية أيضاً تضيّق عليه الخناق وتجعل كل مشترك فيها مسيراً برأى الكل، وتقتل في المرء روح الإقدام والمبادرة والأصالة فيعيش عيشاً آلياً؟. وإذا جرّد الإنسان من حب ذاته فهل يبقى إنساناً طبيعياً أم ينجب في الاشتراكية. للرغيف خطره في الحياة ولكنه ليس كل شيء في الحياة. وإذا كانت الأرستقراطية أو الدولة قد استعملت الدين آلة لسيط النفوذ وارتكاب المظالم، أفيمكن ذلك مبرراً لا طراح الله والدين والنفس والخلود؟.

على مَ ترتكز الأخلاقيات إذن؟ ، على الشرف المتبادل الموهوم الذي يستسيغ كل شيء في الخفاء .

لقد أخطأت المثالية فجاوزت حدّها وأهمات الرغيف ، وكذلك أخطأت الماركسية فأخذت الرغيف وتركت الله نكابة بالمثالية، وأذابت الإنسان في الاشتراكية. لقد زعم هجل أن الفكرة، أو المثال هو القمة، وحسبت الماركسية أن الاشتراكية هي القمة ولكنها لم تقفل الباب كما أقفله هجل ، فتركت مجالا للنسبية تلاقياً للوقوع في المطلق .

الحقيقة في الوسط ، فلو كان الإنسان مَلَكاً لا ستغنى عن الرغيف ، ولو كان حيواناً لاكتنى بالرغيف ، ولكنه إنسان رجله في التراب ورأسه في السحاب . وستدرس هذا الإنسان العجيب الآن من خلال الوجودية ، أو ندرس الوجود من خلال الإنسان ، فلقد فرغنا من الصراع الفكريّ والصراع الاقتصاديّ المجتمعيّ ، لنبدأ مرحلة جديدة في الصراع ، هي مرحلة الوجودية .

الوجودية

الوجودية موجة تيجتاح عالمنا الحاضر . وهى لفظة مطّاطة كلفظة الحرية ، ويذكر الذاكرون أنه عندما أعلن الدستور والحرية فى العهد العثماني فهم الرعاع من الحرية أنها القوضى التى تستبيح النماء والأعراض والأموال . وحلها العشاق على أنها إباحة الهوى والدعارة ، وفسرها اللصوص بالانقلات من الأنظمة والتقاليد المرعية .

ولا ريب أن نصف التابعين وجودية « سارتر » مثلاً لا يعرفون من وجوديتهم شيئاً كثيراً ، فهى فى نظرم موئل المفلسين المتطّلّقين من قيود المدنية ، العائدين إلى حالة الناس البدائية ، الخارجين على التقاليد والسنن الاجتماعية ، فإذا عاودهم المال وأيسروا تنكّروا للوجودية التى لا يعلمون منها سوى أنها وسخ وقذارة وأطمار . إذن فلا بدّ لنا قبل الكلام عليها من أن نعرفها وتلمّس أهدافها . ولا تحسبن تعريفها بالأمر الهين ، نظراً للتناقض والفروق الخطيرة بين أعلامها ، حتى ليصعب القول بوجود فلسفة وجودية ، والأولى أن يقال ، هناك جوّ يعمل فيه أو يصدر عنه الوجوديون برغم تباين أفكارهم .

وطبيعى أن يكون لهذا الجو خصائصه ومميزاته ، فما هى هذه المميزات التى تساعدنا على التعريف ؟ .

زعم بعضهم أن الوجودية ثورة على التصوّرية التى يمثلها هيجل ، وعلى الفلسفة الوضعية التى يمثلها أوغست كومت ، لأنها ترى إلى اعتبار الإنسان كلاً قائماً بنفسه لاجزءاً من مجموع . ولكن هذا التحديد ليس بالجامع المانع ، إذ يمكن أن يتناول برغسون أيضاً ، وبرغم فضل برغسون على الوجوديين فإنه لا يدخل فى عدالهم .

أمّا «سارتر» فيحدّد الوجودية بأنها مذهب يجعل الحياة ممكنة، باعتبار أن كل حقيقة وكل عمل مصدرهما الذات الإنسانية. ولكن هناك فئة تزعم العكس، فتقول إن الوجودية تجعل الحياة مستحيلة.

غير أن المفكرين الوجوديين يجمعون على نقطة، وهي أن الوجودية ذاتية لا موضوعية. وتستدل الوجودية على أولوية الذات وتقديم العمل على المعرفة بقول السيد المسيح: أنا الطريق والحق والحياة. ويستنتجون من هذا النص أن يسوع يعني أنه الحقيقة بدون أن يعرف هذه الحقيقة أو يحدّدّها بخصائصها وسماتها، فلو عرفها تعريفاً موضوعياً لأسقط الوجود من الحساب. الحقيقة أن تعيشها لا أن تعرفها. وليس المهم في نظر الوجوديين أن تدركها بل أن تسعى إليها سعياً مستمراً، فالسعى أهم من الإدراك لأنك لن تدركها إلا جزئياً. ويدكرّك هذا الرأي بقول الشاعر:

على المرء أن يسعى إلى الخير جهده وليس عليه أن تمّ الرغائب
وهناك نقطة أخرى، غير نقطة التحديد، أثارت كثيراً من المناقشات وهي الآتية:

بمن يبدأ تاريخ الوجودية؟ فمنهم من زعم أنها تبدأ بكيركغورد، ومنهم من أوجب ردها إلى شلنغ وكنت، وبالغ بعضهم فردّها إلى القديس أغوستينوس وبولس الرسول، ثم إلى أيوب، ولو استمرّ الرجوع إلى الوراء لما وقف المؤرخ عند حدّ.

إن كيركغورد الذي يجعلونه أول الوجوديين تأثر بسقراط فاعتبره الأول، واعتبر أرسطو وجودياً لقول أرسطو: إن الوجود الفردى الشخصى هو الوجود الحقيقى لا الوجود العام، وقد تأثر كيركغورد بلوتيروس وپسكال، بل ذهب إلى أبعد من هذا كله، فزعم أن المسيح وجودى، لأن حياته حياة عمل لا تعليم، فالتعليم نتج عن العمل.

ومن مبتكرات كيركغورد لفظ (وجود) إذ لم يكن معروفاً بمعناه الحالى قبله،

فكان المفكرون يستعملون الألفاظ الآتية : الحياة ، القيم ، النفس وما شاكلها ، ولكنها ألفاظ لا تقي بالغرض ، فالوجود أعمّ منها .

غير أن كبير كفورد أورد اللفظة ولم يحدّ معناها ، ورأى أفضل تعريف لها أن تنظر إلى خصائص الرجل الوجودي . فإذا نظرت إلى سقراط مثلاً تجد أولى ميزاته محاولته معرفة نفسه عملاً بالآية التي هيّطت عليه في هيكل دلفوس : أيها الإنسان اعرف نفسك . ويمكنك أن تضيف إليها شعار الوجودي : أيها الإنسان اعمل نفسك . أي التفت إلى ما فيك وتطلع إلى مستقبلك عاملاً في حاضرك .

ومن خصائص الوجودي أن يكون فرداً فذاً ، فلا يستبدل يوسف بأسعد ، لأن الوجودية يهملها الشخص لا النوع ، وأن يكون إرادياً متحمساً ديناميكياً منشئاً ذاته ، لا جامداً ولا سلبياً ، بل في صيرورة مستمرة حرة غير خاضعة لجزيرية . ومن خصائصه أيضاً الشعور بالعلم والتعالى ، والريب والقلق ، والتوتر ، فلا يحلّ المشكلة بالمركب الهجلى ، بل تبقى القضية بإزاء نقيضها في صراع مستمر . باعتبار الإنسان ملتبس الأضداد .

قال كبير كفورد : كان سقراط يتهيج بظلمة الليل الساجي ، وانبلاج الضحى الوضاء ، بالزمني والمطلق ، بالجميل والدميم .

وقال : إذا فكرتُ في الوجود محوت الوجود ، لذلك لا أجعله موضوع تفكير ، ولكن من يفكر في الوجود فهو موجود ، أى أن الوجود والفكر توأمان ، فهل يستنتج من ذلك أن الوجوديين يلاشون الفكر ؟

كلا ، إنهم يفكرون ملياً ويستغرقون في الفكر ، ولكنهم يقدمون عليه الوجود ، خلافاً لديكارت الذى آثر الفكر ، وهجل الذى جوف الوجود فجعله فكراً ، من ألقه إلى يائه .

وبرغم التواء الفكر والوجود تظلّ الفكرة الوجودية متناقضة ، أولاً لأنها فكر وجود ، وثانياً لأنها أبدية وتزمن ، متناهية ولا متناهية ، وهذا اللاتهاى هو

سرّ الكون. التناقض والتوتر يسودان المفكر الوجودي. قال كيركغورد: الفكر يعيش الصراع ، فالمفكر بدون صراع كالمنعم بدون حبّ .

أما وقد عرفنا الوجودي بمخصائصه الرئيسة من خلال كيركغورد خاصة فلنحاول تعريف الوجودية بطريقة أخرى وهي تقسيم أعلامها إلى فئات بحسبها أن تكون متقاربة النظر لنظفر بأمنيتنا الأولى ، وهي تعريف الوجودية تعريفاً يقارب الشمول على قدر المستطاع .

ونلمح أول ما نلمح نقطة يتلاقى عليها كيركغورد ويسبرس ، وهي النقمة على المذاهب الفلسفية بحيث يكون لكل فيلسوف صرح كامل يفسّر على أساسه الوجود ، فالوجودية في نظرها تنكر هذا الشمول الميتافيزيقي ، ولا تريد على أن تعتبر الميتافيزيقيا إشارة أو رمزاً ، وإنما تصرف همتها إلى تحليل الوجود الحقيقي الواقعي .

ويخالفهما في هذه النقطة هيدجر ، فلا يقنع بالوقوف على تحليل الوجود إذ يبتغي التحليل بدون ثمرة ، لذلك تراه يجاوزه إلى بحث الكائن (Ontologie) من أجل هذا قامت عليه قيامة الوجوديين ، واتهموه بالعودة إلى الطريقة الكلاسيكية والحنين إلى المذهب .

وما قيل في هيدجر من جهة ميله إلى وضع مذهب في الوجود يقال في سارتر. أمّا غبريال مارسيل فحائز بين الجزئية الوجودية والمطلقية الشاملة . وترى مؤرخي الوجودية ينقسمون لجهة تحديدها إلى فئتين ، فهم من يراها تقديم الوجود على الماهية^(١) ومنهم من يرى الوجودية التطرق إلى درس الإنسان

(١) لا نرى بداً من شرح الماهية وتبيين الفرق بينها وبين الوجود ، وفراغا مضطرين قبل شرحهما لقول كلمة عابرة في الكائن لأنهما (أي الماهية والوجود) يتفرعان عليه .

الكائن ما له كيان واقعي بالفعل ، أو ممكن وقوعه ، ويدعي حينئذ الكائن بالقوة . والمراد بالكائن بالقوة استمداد الشيء المتحقق في النظام الوجودي لقبول كمال ما ، كاستمداد الحطب للاحتراق ، والماء للصيرورة لثجاً ، والجالل لقبول العلم . أما الفعل فهو ما يكمل القوة وينجزها من الاستمداد إلى انتمام . وهو في الأشلة الثلاثة المتقدمة للنار والتبريد والعلم . لذلك كانت القوة نقصاً وتوقاً للصيرورة .

رأساً وجعله نقطة ابتداء لا نقطة انتهاء كما فعل الفلاسفة من قبل ، إذ عملوا إلى التجريد وبحثوا الإلهيات وقوانين الطبيعة ولم يصلوا إلى الإنسان إلا في آخر المطاف .

غير أن هذه الطريقة الثانية ، أى الابتداء بالإنسان تقضى إلى عقبة كأداء

وإنما الفعل يعينها وينقلها من حال إلى حال . فتجد النار البيضاء وتسيل السمن لأن في البيضاء اعتماداً للتجمد ، وفي السمن اعتماداً للسيلان . وهذا تكون القوة الشطر الآخر من الفعل أو قيمته ، يطبقها بحسب اعتمادها . وبناء على ذلك فلا شيء يتحول من القوة إلى الفعل إلا بوجوده بالفعل . وينفى بنا هذا القول إلى الماهية والوجود .

معلوم أن لكل كائن كيانه ، والكيان ما يعينه فيجعله هذا لا ذاك ، فكيف الشئ يجعله ثلجاً لا رماًد ، وكيان التفاحة يجعلها تفاحة ويميزها عن البرتقالة .

وقد اصطلح فلاسفة العرب على تسمية الكيان ماهية ، وهوية ، وذاتاً . إذا قلنا ماهية هي ما يقوم به الشيء أى يكون هو ولا شيئاً آخر ، وهي نفس كيان الكائن المتحقق في النظام الخارج أو الممكن تحقيقه . ومعلوم أن في كل كائن معينات لا يستطيع أن يكون بدونها كالحويونية في الحصان والحلوة في العسل . وهناك معينات ثانوية يمكن إدراك الكائن بدونها فيكون الحصان عجلاً أو أدهم ، ويكون للعسل سائلاً أو جامداً ، أبيض أو ضارباً إلى الشقرة . فالقياسات الأولى كالحويونية والحلوة تدعى الماهية أو الهوية أو الذات أو الجهر أما الثانوية فهي الأعراض .

وتنقسم الماهية من حيث تحققها في النظام الخارج إلى وجودية وممكنة .

فالأولى هي الماهية بالفعل أى المتحققة في النظام الوجودي ، والثانية هي الماهية التي لم تتحقق بعد غير أنها قابلة لذلك إذا وجدت حلة كافية لإخراجها من القوة إلى الفعل . وليس الوجود شيئاً آخر سوى هذا الانتقال من الإمكان الباطني إلى الكيان المتحقق في النظام الخارج . فإن ماهية الكائن الحادث contingent لا توجب الوجود مطلقاً ، فقد يرسم في ذهنك مثلث الزوايا ولا تبرز إلى الوجود بأن تجمله نافذة في غرفتك أو بساطاً أخضر في حديقتك . إذن فالماهية شيء ناقص قابل الكمال ولو كانت الماهية مستقلة تمام الاستقلال عن الله بحيث تبقى وإن لم يوجد إله واجب الوجود ، لكان السبب الكافي لقيامها موجوداً في نفسها ، وبالتالي لتكون واجبة الوجود ، والحال أن الكيان الواجب الوجود يناقض طبيعتها بأنها بالقوة وآفة وحده واجب الوجود . فالوجود إذن هو تحقق الماهية الحادثة في النظام الخارج وحصولها بالفعل على كمالها .

ولما كان الله تعالى كاملاً لا يتظر شيئاً كانت ماهية الله نفس وجوده ، لأنه تعالى فعل محض ، لذلك اختصر سائر الطرق وقال بوجود الفعل رأساً وهو بذلك قد حذف الممكن أى همزة الوصل ، وليس الممكن هدماً مطلقاً ولا كائناً ذهبياً صرفاً بل هو كائن بالقوة أى كائن وسط مترجح بين الذهني المحض وبين المتحقق في النظام الخارج . إن همزة الوصل تسقط في اللدج فتقول : يا رجل اضرب ، كما لو كانت غير موجودة ، ولكنها في الحقيقة موجودة .

ملخص عن الشروح الجلية للأب طوبيا عوي .

هى توسيع نقطة الانطلاق إلى ما لا نهاية له .

أما المظهر الآخر من مظاهر الوجودية وهو تقديم الوجود على الماهية كما قلنا فبطله سارتر المدافع عن هذا المبدأ دفاع المستميت . أما غبريال مارسيل فيقف موقف الحائر من هذه الجهة . ويعتقد هيلجر أن الماهية والوجود توأمان ، يوجدان معا . ويعطى الأولوية للوجود وكذلك القول فى يسبرس .

الوجود وجوب محض مطلق لا يتعلق بشئ ولا يتكل على شئ سوى ذاته .

ألقاه فى اليم مكنوفاً وقال له . . . إياك إياك أن تبطل بالماء .

والوجودية تلقيك فى اليم أى فى الوجود ولكن حرّاً مطلق اليدين ، والحرية

مولودة معك حتماً ، إذن فخلاصك بيدك يا إسرائيل .

قالت الماركسية إن الإنسان يعمل التاريخ وها هى ذى الوجودية تقول : أيها

الإنسان أنت تصنع نفسك فى التاريخ ، أى تحقق ذاتك بذاتك ، فالحرية

إذن هى الممكن ، ومن شأن الممكن التزمّن ، أى أن يكون فى الزمان .

أما قول أرسطو إن الوجود يكون بالقوة ومن ثم بالفعل ، فيحفظ منه سارتر

وأضرابه بالشق الثانى ، أى أن كل شئ موجود بالفعل ، فالزيارة الحالية هى

الزيارة لاشئ آخر ، وعندما تصبح زهرة تكون زهرة لثمره بالقوة (Enpuissance)

وأنت عندما تكون صبيّاً فى العاشرة من العمر تستطيع أن ترفع عن

الأرض ثقلاً يوازى عشرين كيلوجراماً ، ثم ترفع فى الخامسة عشرة ثلاثين ،

فحريتك وقدرتك على الرفع وأنت فى العاشرة تكفيان بنفسهما ولا تفتحان مجالاً

لما تستغله فى الخامسة عشرة .

الحرية تعطيك القوة وتحدّها فى الوقت نفسه ، والضرورة هى أشبه شئ

بملاقات الواحدة منها بجانب الأخرى ، بدون أن تكون الواحدة متأهبة مفتوحة

لتدخل بأختها ، وهذا ما يجعل الحرية ، وخاصة بين يدى سارتر سطحية ، والوجود

سخيفاً واهناً ، فلا شئ وراء الحرية الساترية .

ولمّا قال سارتر بالحرية لبنى الجبرية ويضع على عاتق الإنسان تكوين

ماهيته ويملاً حياته ظلاماً ، فسلام على جبرية سبينوزا .
وتاريخ الإنسان والوجود في نظر صاحبنا لا ينطويان على شيء ذي بال ،
فلا فسحة أمل ولا رجاء بل وجود أجوف .
ما أضيق العيش لولا فسحة الأمل ! .

مما تقدم تستطيع أن تعرف الوجودية بكونها مجموع الاتجاهات الفكرية
التي تستهدف تحليل الوجود الواقعي ووضعه باعتباره فعلاً ، أي نتيجة للحرية
التي تثبت ذاتها بملتها ، بدون أن يكون وراءها شيء .
الحرية تحتل مكان العزة الإلهية ، فאלه أيضاً فعل محض يثبت ذاته بذاته .
الحرية الساترية تذكر بالجبل الذي تمخض فولد فأراً .

بقى أن نستثنى من هذه الحظيرة غبريال مارسيل ، وربما كان في حيرته بين
وضع الوجود أو الماهية أولاً ما يجعله في نظر أولئك غير جدير بالانتساب إلى
الوجودية . وعلى كل حال فوجوديته يمتاز عن وجوديتهم ، وكذلك القول في
كيركغور الذي يسلّ فراغ الوجود بالإيمان العميق والحب ، وفي نقولا بردياف
وأشباهم من أفاضل الوجوديين .

ولا بدّ من الإشارة إلى أن ازدهار الوجودية في الآونة الأخيرة يعود إلى عوامل
اجتماعية أهمها الحربان الطاحتان ، الأولى سنة ١٩١٤ - ١٩١٨ .
والثانية ١٩٣٩ - ١٩٤٥ .

فهذه الملايين تتجدل في ساحات الوغى وتلويب طعماً للنار ، وهي خيرة
شباب أوروبا ، وهذا الجزع يساور النفوس . ولا يخفى أن القلق من عناصر
الوجودية ، فكلما اشتدّ وحزّ في النفوس حمل الإنسان الفرد على الانطواء على ذاته ،
وتقدّمت الذاتية على الموضوعية ، وتقدّمت الحياة والكائن الحي على الفلسفة
المتألمة التي ترافق حالات الترف على الغالب .

إن الأمن المضطرب ، وتسابق الدول إلى التسلّح ، وانهيار القيم الروحية ،
وتكالب الناس على المادة ، وجنون السرعة ، والمكتشفات الحديثة ، كل ذلك

وجه الأفكار إلى الصعيد العملي .

أيكون العالم في حرب شبه موصولة ، إذ تكون هدنة المدفع تأهّباً لإعداد قبلة ، وتظل الأفكار ناعمة بالتصورية والخيال المترف ؟

تلك الحالة المحمومة أسلمت الخواطر — في أوروبا خاصة — إلى اليأس ، فشغفت باللامعقول واستشعرت الفراغ ، وأصبح الكون سأمًا والحياة عدماً . وهذا هو السبب في ازدهار فلسفة سارتر ، فلقد وقعت البذور في أرض خصبة ، ذلك أن الإيمان رقّ في الصدور ، حسبه عصفه ربح لتطيح به وتمزقه كل ممزق .

ولارب أن عوامل أخرى مهدت السبل لوجودية الظلام ، منها موجة الإلحاد التي غمرت أوروبا في القرن الثامن عشر طالعة من عصابة دائرة المعارف الفرنسية ، ومنها فلسفة التشاؤم التي أمرعت في حديقة شوبنهاور ، إذ حل كتابة الهند كلها إلى أوروبا تاركاً حسنات الهند للهند .

لكل فلسفة تاجها ، وتاج الفلسفة الهدامة في العصور الأخيرة هو فريدريك نيتشه ، الذي أنكر كل القيم الروحية والأدبية والعقلية . وليته اكتفى بالسلب فلم يتجاوزه إلى امتداح الرذيلة على اختلاف مظاهرها ، سواء أكانت حسداً أم كذباً وخفر ذمام ، على شرط أن تفضي إلى البطش .

كل ذلك سمم النفوس ولقّحها بلقاح الشك ، فوهنت كما تنهت الأجسام وتصير عرضة لداء السل . بالأمس كان هجل يتنادى بمعقولة العالم إذ يقول كل معقول واقع ، وكل واقع معقول ، وها هي ذى الوجودية تنادى بلا معقولة العالم . بالأمس كانت الكلاسيكية تدعو إلى الأمل الباسم ، وها هي ذى الوجودية تدعو إلى اليأس المرّ .

وهذا الكلام لا يطلق على كل أعلام الوجودية ، بل يعنى نيتشه وهيدجر وسارتر ، ويحاذى يسبرس ، ويبتعد عن كيركغورد ومارسيل وبردايف . ولكن

الوجوديين كلهم على اختلاف ألوانهم عرضة للجزع واليأس . فإذا استطاع المؤمنون منهم صرف اليأس إلى وجه خير فقد ظل الأكثرون فريسة له .

وقيل أن نختم هذه المقدمة الموجزة في الوجودية نستحسن الإشارة إلى بعض المقاطع الواردة في الكتاب المقدس ، وفيها الكثير من بنور الوجودية المؤمنة .

فن القول في ضرورة العمل وعدم الاقتصار على النظريات قول الإنجيل .
« لا تفكروا أن تقولوا في أنفسكم لنا إبراهيم أبا ، لأني أقول لكم ، إن الله قادر أن يقيم من هذه الحجارة أولاداً لإبراهيم . والآن قد وضعت الفأس على أصل الشجر ، فكل شجرة لا تصنع ثمراً جيداً تقطع وتلقى في النار . أنا أعمدكم بماء للتوبة ، ولكن الذي يأتي بعدي هو أقوى مني ، الذي لست أهلاً أن أحمل حذاءه ، هو سيمعمدكم بالروح القدس ونار » (متى : الإصحاح الثالث) .

« وأما من عمل وعلم فهذا يدعى عظيماً في ملكوت السماوات . فإني أقول لكم إنكم إن لم يزد بركم على الكتبة والفريسيين لن تدخلوا ملكوت السماوات » (متى : الإصحاح الخامس)

« ليس كل من يقول لي يا رب يا رب يدخل ملكوت السماوات بل الذي يفعل لإرادة أبي » (متى : الإصحاح السابع) .

« وإلا فصدقوني بسبب الأعمال نفسها » (يوحنا : الإصحاح ١٤) .
وفي ضرورة الانطواء على الذات : « وأما أنت فتصلي فادخل مخدعك وأغلق بابك ، وصل إلى أبيك الذي في الخفاء » (متى : الإصحاح السادس) .
وفي الثورة على الجمود والاستسلام ، والتدليل على أصالة الصراع ولحجاب المحبة : « لا تظنوا أنني جئت لألقي سلاماً على الأرض بل سيفاً . فإني جئت لأفترق الإنسان ضد أبيه ، والابنة ضد أمها والكنة ضد حماتها ، وأعداء الإنسان أهل بيته » .

من أحب أباً أو أمّاً أكثر مني فلا يستحقني ، ومن أحب ابناً أو ابنة أكثر مني فلا يستحقني . ومن لا يأخذ صليبه ويتبعني فلا يستحقني ، ومن وجد

حياته بضياعها ، ومن أضاع حياته من أجل يمجدها ، (متى : الإصحاح ١٠) .
 وفي القول ضد العمومية والتقيّد بالحرف والخروج على المتعارف « فالفريسيون
 لما نظروا قالوا له هوذا تلاميذك يفعلون ما لا يحلّ فعله في السبت فقال لهم : أما
 قرأتم ما فعله داود حين جاع هو والذين معه . . . إني أريد رحمة لا ذبيحة »
 (متى : الإصحاح ١٢) .

وللتدليل على تقديم الصفات والذات على المعرفة « حيثنذ قدّموا إليه الأولاد
 لكي يضع يديه عليهم ويصلّي ، فانهزم التلاميذ ، أما يسوع فقال : دعوا الأولاد
 يأتون إليّ ولا تمنعهم لأن لكل هؤلاء ملكوت السموات » (متى : ١٩) .

وفي المحبة : تحب الرب إلهك من كل قلبك ومن كل نفسك ومن كل
 قدرتك ، هذه هي الوصية الأولى ، وثانية مثلها هي : تحب قريبك كنفسك ليس
 وصية أخرى أعظم من هاتين « (مرقس ١٢) .

ومن رسالة بولس إلى أهل كورنثوس الإصحاح ١٣ قوله : « إن كنت أتكلّم
 باللسنة الناس والملائكة ولكن ليس لي محبة فقد صرت نحاساً يطن أو صنجاً يرن ،
 وإن كانت لي نبوة وأعلم جميع الأسرار وكل علم وإن كان لي كل الإيمان حتى
 أنقل الجبال ، ولكن ليس لي محبة فلست شيئاً » .

وفي التدليل على الصراع والتمزّق الداخلي ، قال بولس الرسول : « لأن
 الإرادة حاضرة عندي وأما أن أفعل الحسنی فلست أجد ، لأنني لست أفعل
 الصالح الذي أريده بل الشر الذي لست أريده فإياه أفعل . فإن كنت مالمست
 أريده إياه أفعل فلست بعد أفعله أنا بل الخطيئة الساكنة فيّ . . . ولكنني أرى
 ناموساً آخر في أعضائي يحارب ناموس ذهني ويسيني إلى ناموس الخطيئة
 الكائن في أعضائي ، ويحيي أنا الإنسان الشقيّ ، من ينقلني من جسد هذا الموت
 (من رسالته إلى أهل رومة الإصحاح ٧) .

ومن رسالته إلى أهل رومة الإصحاح ٨ قوله : « فإنّي متيقّن بأنّه لا موت
 ولا حياة ، ولا ملائكة ولا رؤساء ، ولا قوات ولا أمور حاضرة ولا مستقبلّة ،

ولا علو ولا عمق ولا خليقة أخرى تقدر أن تفصلنا عن محبة الله التي في المسيح يسوع ربنا» .

وفي القول على العمل بحسب الموهبة والاستعداد: «ولكن لنا مواهب مختلفة بحسب النعمة المعطاة لنا، أنبوة فيالنسبة إلى الإيمان، أمخلفة في الخدمة. أم المعلم في التعليم إلخ» (رومة الإصحاح ١٢) .

وقوله ضد العقلانية ووجوب اعتماد القلب والاتجاء إلى الإيمان : «لأنه مكتوب سأبذل حكمة الحكماء وأرفض فهم القهماء . أين الحكماء أين الكاتبة أين مباحث هذا الدهر. ألم يجهل الله حكمة هذا العالم لأن اليهود يسألون آية» واليونانيين يطلبون حكمة . ولكننا نحن نركز بالمسيح مصلوباً لليهود عشرة واليونانيين جهالة ، بل اختار الله جهال العالم ليخزي الحكماء ، واختار الله ضعفاء العالم ليخزي الأقوياء . لا يندعن أحد نفسه ، إن كان أحد يظن أنه حكيم بينكم في هذا الدهر فليصر جاهلاً لكي يصير حكيماً ، لأن حكمة هذا العالم هي جهالة عند الله ، لأنه مكتوب الآخذ الحكماء بمكرهم » (كورنثوس الأولى إصحاح ٣) .

« انظروا أن لا يكون أحد يسيبكم بالفلسفة وبغرور باطل » (كولوسي ٣) . ومن قوله في الروح ، وتجد هذه البزرة نامية في فلسفة بردايف (كما سترى) . «فأعلنه الله لنا بروحه لأن الروح يفحص كل شيء حتى أعماق الله ، لأن من من الناس يعرف أمور الإنسان إلاّ روح الإنسان الذي فيه هكذا أيضاً أمور الله لا يعرفها أحد إلاّ روح الله. ونحن لم نأخذ روح العالم بل الروح الذي من الله لنعرف الأشياء الموهوبة لنا من الله، التي نتكلم بها أيضاً، لا بأقوال تعلمها حكمة إنسانية بل ما يعلمه الروح القدس قارنين الروحيات بالروحيات» (إلى أهل كورنثوس الإصحاح ٣) .

وفي روحانية الحرية: «وأما الرب فهو الروح وحيث روح الرب هناك حرية» (كورنثوس الثانية الإصحاح ٣) .

هذا قليل من كثير مما تجلده من بنور الوجودية الخيرة في الإنجيل وأعمال
الرسول .

ويتعذر علينا في أبحاثنا المقبلة أن نستفيض في شرح الوجودية، ولكننا سنرسم
صورتها موجزة بلون إخلال ، مقتصرين على ذكر أعلامها المبرزين أى
الرموس التي وجهت التيارات المختلفة، فنبداً بسورين كبير كفورد.

سورين كيركغورد

SOEREN KIERKEGAARD

١٨٥٥ - ١٨١٣

ولد سورين كيركغورد في كوبنهاغن عاصمة الدانمرك في ٥ آيار سنة ١٨١٣ وهو سابع إخوته ، وقد تأثر بوالده ميخائيل بدرس كيركغورد تأثراً عميقاً .
كان الأب سوداوى المزاج دائم الكتابة ، متعلقاً بالواجب وبالمسيحية ، ولكنها مسيحية قاسية متجهمة لابسة فيها ولا خضرة أمل ، بل خوف وقلق .
رأس الحكمة في عرفه مخافة الله ، فكرة لازمت الأب وعاشت الابن ، حتى ليرى كل مسيحية مجردة من الخوف تدبناً لا معنى له .

لم يعرف سورين مباحج الطفولة وطوها وعبثها ، فقد تفتح سمعه ، أول ما تفتح للفهم ، على مجادلات لاهوتية بيئية ، فإذا رافق والده إلى نزهة - وقتما كانا يتنزهان - أدار أبوه الحديث على كل موضوع رصين متجهم الأطراف والمآخذ .

وَألف الولد العزلة والتأمل وحلّ الصعوبات ، واتجه التلميذ المشبوب الذكاء إلى التمرس بالعقبات ، ومن هنا كان شغفه « بهجل » . فأحب الصراع على غير صعيد المثالية ، أو ليس هو القائل « ما أقرب المثالية إلى الخيال وما أبعداها عن الواقع » ، وقوله في مكان آخر : « لئن عرف الإنسان نفسه في الوجود فليس من المزل بشيء ، أما أن يعرف كل شيء سوى نفسه فذاك هو الإغراق في المزل » .
ومعرفة النفس هذه بدأت في تأملات القتي سورين ، إذ كان ينطوى على نفسه ليخلق العقبات ، فلذا جاوز واحدة ابتدع أخرى ، لاعلى طريقة « فخته » ،

وهي كما تعلم ضرب سيف في الهواء ، بل في صميم الوجود .
وما إن بلغ الثامنة عشرة من العمر حتى بدأ يستقل عن أبيه شاعراً
بشخصيته العجيبة ، شيمة كل عبقرى يند عن الدرب المبتد ، وقد كان في
النية توجيه الفتى إلى الكهانة فيصبح قسيساً إنجيلياً . ولكنه راح يبحث عن
حقيقة من أجلها يعيش ومن أجلها يموت ، مع تسليمه بأن للمعرفة والأديبات
قواعد موضوعية ، وأوامر ونواهي وتدينا ، ولكن المهم أن يحياها الإنسان لا أن
يحيط بها علماً .

ولكنه في هذه الفترة من الشباب انصرف صاحبنا إلى غير التقوى ، فيمّم
شطر المقامي ، وأقبل على الملذات ينتهبها انتهاياً ، وينغمس في الطيبت حتى
الأذنين . وما كان ذلك الفتى اللميم بالبطل الخلق بمسرح الإباحية ، فقد كان
له من قبح صورته ، ونشاز صوته الشبيه بنعيب الغراب ، ما يصدّه عن هذا
السييل . فإذا أضفت إلى ذلك صعوبة مراسه ، ومزاجه الساخر ، وتهكمه اللاذع ،
ونخيله العجيب ، وعبقريته الساحرة ، علمت أنه كان مطلوباً ومجتنباً معاً .
ومثل هذا الرجل لا يلبسه الناس شعاراً بل يظنون منه على مثل القلق المؤنس ،
يُستلنى ويُستبعد في الوقت نفسه .

غير أن هذا الطبع الشائك خفت حدته ، وحدثت صورته بخمود جلوة
الشباب الأول ، وكانت الحمأة التي تردّي فيها فراراً من الأسمى المتمكن في
نفسه مبعثاً للقلق واليأس ، فما درب المعاصي درب أهله . ولقد باعد مسلكه ذاك
بينه وبين أبيه فافترقا .

ولا تحسب أن الغوضى والإباحية ملأت صدر الفتى ، كلا فهو لم يزد إلا
قنوطاً وشعوراً بالفراغ والهول ، كالغريق تسلمه كل لجة إلى ما دونها ، وتسله
عليه منافذ النور والهواء ، حتى حسبها غضبة السماء تنقض عليه وعلى بيت
أبيه ، ولا سيما وأن الرباء ذهب بخمسة من إخوته ، فأصبح الرجل على مثل
اليقين بأن تلك الفجيعة نعمة البارئ على أبيه الشيخ . أليس أن الآباء يأكلون
(١٠)

الحصرم والأبناء يضرسون ؟ ذاك أن الأب الهرم صالح ولده قبيـل وفاته وكشف له عن سرّ رهيب مؤداه: أنه يوم كان صبيّاً يرعى الغنم على مرتفعات الدانرك ألحّ عليه البؤس فأطار صوابه في هنية وجّه فيها بصره إلى الكواكب ولعن ، لعن من ؟ لعن مكوكبها . تلك اللعنة كانت السبب في الألم العميق الذي رافق الشيخ طول حياته ، إذ لم يستطع أن يسامح نفسه .

يقول الفرنسيـس : لكل إنسان وطنان: وطنه وفرنسا . وقال كيركغورد : يولد الآدميّ بخطيئة أصلية مفردة ، عدا أبناء كيركغورد فإنهم يحملون ساعة مولدهم خطيئتين اثنتين ، واحدة من أبيهم آدم وواحدة من أبيهم ميخائيل .

ولقد رثى سورين لأبيه الشيخ التاعس النادم ، وعادوه إعجابه به ، فلملم الحنان البنويّ ما خرّته اللذات من نفس الابن فعادوه الحب والإيمان والرجاء .

اتهى دور الاضطراب الأول، وما هو ذا صاحبنا يفوز في امتحان اللاهوت ويغدو قسيساً، ويلقى أول مواعظه بإحدى كنائس كوبنهاغن، ونحبّ أن ننقل إلى القارئ بضعة أسطر أدرجها القسيس في يومياته، فنذكر من ورأى التقوى التي زخر بها صدره، بعد أن أدار ظهره للفجور والدنس، ونلمح من خلالها أغوسطين آخر .

قلّما يغتسل أولئك الذين يتلوّثون بالوحل ، ولكن من يغتسل منهم يغتسل حتى العظام . هكذا تطهّر أغوسطين وبولس والمجدلية فاسمع سورين كيركغورد يقول :

« أيها الأب السامري ، ها إننا نتجه إليك ونطلبك في هذه الساعة ، غير سالكين نحوك طريق المسافر الخائر ، بل جوّ الطائر المطمئنّ الذي يحسّ نفسه في وطنه . فوطدّ اللهم ثقتنا بك، ولا تجعلها خاطراً عابراً وليد لحظة هاربة ، ولا نخدراً يخادع قلوبنا، ولا يكن شوقنا إلى ملكوتك ورجاؤنا لمجديك برقاً خلباً وتصوّراً عقيماً، بل فلترتفع إليك بملء قلوبنا . استجب لنا اللهم ورطب شفاهنا بنديك ، وأشبعنا من المنّ السامريّ » .

وكان قد سبق لسورين أن خطب في أثناء دراسته اللاهوتية روجينا أولسن (Olsen) فكان — كما سترى — لهذه الخطبة أثرها البعيد في حياته . ذلك

أنه أحبها أعمق ما يكون الحب . ولكنه أشفق عليها أن تضم جلالها وشبابها وصحو خاطرها ، إلى دمامته وعبوسه وشيخوخته المبكرة (وكان يومذاك في السابعة والعشرين من العمر) .

وحاول قبل فسخ خطبته أن يسيّرهما في طريق التدبّر التي التزمها ، لعلهما ينصهران في هذه البوتقة ، ويوحّدان سيرهما إلى المثل الأعلى ، فيخفّف ذلك من وعورة الطريق . غير أن روجينا لم تكن بالقناة الروحانية التي تشرع أبوابها للنسيم العلوي فيملأ زواياها .

وقد أشفق عليها خطيبها أكثر من إشفاقه على نفسه ، فحاد عن طريقها لإسعادها ، واصطنع البرودة والجمود حيالها فأوهما أنه خائن مخادع .

ويعلم الله ما لقي في هذه المهزلة المصطنعة التي آلت إلى الانفصال وزواج روجينا من سواه . ومن الجور أن نسمّي ذلك الدور المصطنع مهزلة ، وهناك مأساة دونها مأسى شكسير حدة صراع وحرقة ألم . وما فتئت تلك النار المحتدمة تحت الرماد لاهية في صدر صاحبها حتى أغمض عينيه عن هذا العالم . جذوة مكنونة ، ألهمت عبقرية سورين فسال من شق قلعه فيض من النور تغمّص الحروف وظهر للعيون كتباً منها « يوميات مُغر » و « مجرم وغير مجرم » و « خوف واعدة » كل ذلك صلر في خلال سنة ١٨٤٣ .

واتجه سورين منذئذ إلى المسيحية بكل نفسه ، وصرف الشعلة الغرامية إلى الدين حاسباً أنه رسول ، وأن الزواج عثرة في سبيل رسالته ، إذن فليكن طليقاً من قيود هذا العالم . وتذكّرك حماسه وعبقريته ببسكال ، بل بأنبياء اليهود أمثال إشعيا وإرميا وهوشع . مسيحية متطرّقة لا تعرف رقاً ولا هواة . المسيحية في عرفه أن تحياها ، لا أن تعرفها ، وأن تعيشها كمأساة دائمة ، كشكلة ، مشكلة الحقيقة ومعنى الحياة ، أو صراع الإيمان والعقل . الشوق إلى الأعلى ، والشك والقلق ، الهم والحب ، كل هذه المشاعر وجدت في صدر صاحبنا مرتعاً خصباً .

وكان للشاعرية زاوية عميقة في صدر الرجل ، غير أن تدينه طغى على هذه الناحية الجمالية أيضاً فسخرها للإيمان . وسير قلمه في هذا الحقل ، أى جنده للصراع بعد أن عدل عن الكهانة . وكان لا بد له من العزلة فاعتزل . وليس أدل على درجة الروحانية في الإنسان من حب العزلة . وقد يكون العبرى في المقهى ، أو في حافلة القطار ، أو في الكنيسة ويكون معتزلاً .

أقام سورين في كوبنهاغن يعيش من تركته والده التي ما لبث أن بددها لأسباب ، منها أنه كان بطبعته جواداً محسناً متلاًفاً ، ومنها اعتقاده بقرب أجله واستغنائه عن الثروة التي لن يحمل شيئاً منها إلى القبر .

يضاف إلى ذلك رأيه أن الرجل الذي يعيش لفكرة يتحتم عليه أن يضحى بالثروة ، وتلك التضحية هي عقيدته التي لا يحيد عنها .

ولم تجده محاولة الاعتزال شيئاً ، فما إن ظهرت بواكير عبقريته حتى توافد الناس إليه ، وكثيراً ما قرّ منهم إلى البرية ، حيث الغابات الدكناء تبدو ملتفة عذراء ، قاتمة رهيبة ، فتجواب مع نفسه في لحن شجي . وكان يؤثر العمل ليلاً قائلاً : في الليل لا أكون وحدي . وفي هدأة الظلام كان يحب أى يرى جميع غرف منزله الفسيح طافحة بالأضواء ، واضعاً في كل غرفة حبراً وورقاً . وما فتئ يكتب وينشر في مدى تسع سنين ، منفصلاً عن قلبه بهذه الطريقة ، مبدداً كآبته ، ملقياً همه على القرطاس .

وكان كلما أوغل في الوحدة والتفكير تراعى له المسيحيون وثنيّين ، وقسمهم فريسيين مقبلين على الدنيا بكل قواهم ، يكرعون من طيباتها ولا يرتوون ، وكان يردّد غالباً قول يسكال « ظننت المسيحية أن ممارسة بعض الطقوس والأمرار تعفيها من محبة الله » .

وبدأ حملته ، أول ما بدأ ، بأن نشر خلال ١٨٤٥ في جريدة الوطن مقالات هجومية على جريدة (Corsaire) : أى مركب القرصان . وهي جريدة هزلية شديدة الخطر على الأخلاق والتهديب فقضى عليها . ولكنها قبل أن

تتلاشى كالتله الشتاءم وهزئت به بما نشرت من رسومه التحقيرية الكاريكاتورية، لا سيما وأنها وجدت في زيّه الغريب ، وهندامه الشاذ، ومظلتته التي تلازمه صيفا وشتاء مقاتل ظاهرة .

وقد منى بخسائر مادية جسيمة في هذه المعركة ، وكسدت كتبه التي أنفق في سبيل طباعتها مالا كثيراً . ولكن هذا التشهير مدّ في صيته حتى لم يبق في الدانمرك من يجهل سورين كيركغورد . وكان هو يتوقع ذلك ويبدى مقاتله، ولا يتردّد في التضحية ليهنّد الجوّ للرسالة الدينية التي عقد عليها النية ووطن العزيمة يفتح بها صمّ المسامع وغلّف القلوب .

وطالما صرّح بأن الذي يبغى خدمة المسيحية حقاً فعليه أن يواجه الخطر ويفتح صدره للاضطهاد ، وأن يجتنب بغضاء الرعاع وكرههم ، فليس أحط من رأى الغوغاء ولا أكثر مفسدة للأخلاق .

ولكن رجال الدين لم يرتفع لهم صوت بجانب كيركغورد في حملته على الفساد والزبيلة . فكان سكوتهم هذا ، ولا سيما صمت أسقف كوبنهاغن منستر (Mynster) في جملة أسباب حملته عليهم . وهناك سبب آخر هو قضية أدلر قسيس كنيسة بورنهلّم (Bornhelm) سنة ١٨٣٤ .

كان ذلك القسيس عريقاً في الفلسفة واللاهوت ، وقد أنشأ مؤلفات ذات شأن ثم رجع عنها ، زاعماً أن المسيح أمره بإحراق كل شيء والاكتفاء بالكتاب المقدس . ورأت الكنيسة الرسمية أن تعزله بعد أن اتهمته بالجنون .

وقد أثرت قضية أدلر (Adler) في سورين فسأل نفسه لماذا عزل أدلر، ألاّنه عاش المسيحية الأصيلة واكتشفها بالتجربة الشخصية ؟ أو ليس من الخير للكنيسة الرسمية وللمسيحيين الطقسيين أن يعانون المشكلة نفسها ؟ أو ليس هو الرسول الذي أعدته العناية لبعث الدين من سباته وهزّ الكنيسة هزة عنيفة تعود عليها بالخير ؟ .

وكان يعوز الجنوة الكامنة في صدر سورين نقحة نسيم ، فصادفها

أكثر من نفحة ، إذ هب عليها إعصار مزلزل .

وتفصيل ذلك أن الأسقف منستر (Mynster) توفي سنة ١٨٥٤ قدام هنس مرتسن خليفة يؤتته فخمرة بالمديح . وفي جملة ما قاله أن الفقيد كان شاهداً للحقيقة . ورأى كيركغورد في هذه العبارة كذباً وبهتاناً ، وتزويراً على الحق وتجليفاً على الروح القدس .

الشاهد للحقيقة في نظره ، هو من اقتلدى بالمسيح ، كالرسل الذين تألموا في الحياة الدنيا . الشاهد من كان مثل بولس القاتل : لا برد ولا حر ، لا جوع ولا عرى ، لا سيف ولا وياء يمكنه أن يفصلني عن محبة المسيح . الشهود للحقيقة هم الشهداء الذين مزقهم السباع وتمششت عظامهم على مسارح روما . الشهود للحقيقة هم القديسون الذين لبسوا المسوح واكتفوا باليسير من القوات واللباس ، وبجّت أصواتهم في سبيل الدعوة إلى الله .

الشاهد للحقيقة هو من يتق الله ويستشعره في قلبه ، ويستقوى به على التجارب وينتصر على الشر .

وأنشأ صاحبنا مجلة (المنية) التي كان لها صدى عظيم ، برغم أن أعدادها لم تتجاوز أصابع اليدين ، فلقد أودعها صاحبها كل ما جاش في خاطره . وكانت سطورها عاصفة وشواظاً ونوراً للحقيقة الدارسة . وفي عرفه أن الكنيسة التي سميت مجاهدة يجب أن تعطي لفتة الجهاد معناها ، لتغلو كنيسة ظافرة . أما أن تعتبر نفسها الكنيسة فقط وتنام على هذا الإكليل الموهوم من الغار في النوم موتها .

وما بلغ كيركغورد الثانية والأربعين من العمر حتى خلت كفه من المال ونضب جسده من العافية . فأدخل المستشفى وقضى نحبه بعد بضعة أسابيع ، مواجهاً الموت بكل شجاعة وإذعان . وقد سأله صاحبه الذي كان يعود في ساعاته الأخيرة عن صحته ، فأجاب : عما قليل ستمد العناية يلها وتدخلني إلى السفينة ، ملتحاً بذلك إلى سفينة نوح . وفي اليوم التالي سئل عن رغبته الأخيرة

فقال لصاحبه : سلاماً للجميع فلقد كنت محباً لكل الناس وما حياتى إلا عذاب طويل ، فلقد ظلت لغيراً مجهولاً ، فآهمنى الناس بالغلطه والكبرياء وإنى برىء ، فأنا لم أدع أفضلية على سوى ، لقد كنت شاذاً أملاً نهائى بالعمل المحموم وليلى بالوحدة ، وإنى أستغفر الله من ذنوبى .

وحلت إليه الممرضة ذات يوم باقة أزهار فنظر إلى الباقة وقال : من طبع الأزهار أن تفتتح ثم ترسل شذاها وتموت .

وفى ١١ نوفمبر ١٨٥٥ أغمض سورين كيركغورد عينيه عن النور ليعث للفكر فجراً جديداً بعد تلك الحياة القصيرة المليئة بالكفاح والجهاد . وتناساه الناس زمناً طويلاً بعد موته ، ولكن ذلك النسيان كان شبه تحفتر للإشعاع القوى الذى تجاوز حدود الدائمك فنشر كيركغورد فى كل صقع . وقد صح ما تكهن به عن نفسه من أن معاصريه لم يفهموه ، ولكن التاريخ سيحتفظ له بمكانته ، وإن كان وضعياً أمام الله .

لا ريب أن كيركغورد كان مشكلة لا بالنسبة إلى الناس بل بالنسبة إلى نفسه . فمن هذه الشوكة فى الجسد ، أو شبح الخطيئة الملازم ، إلى حب روجينا ، إلى محاربه الكنيسة الرسمية ، إلى اضطرام الشك والإيمان فى صدره ووضع الشك فى صميم الإيمان نفسه لحل المشكلة ، كل ذلك يفتح بصيرتك على شخصيته العجيبة .

ولا تحسبن أنه بلغ محجة الإيمان عن أيسر الطرق ، فهو لم يسلك إليه طريق المعقول بل طريق اللامعقول . وما زاد فى نقمته على هجل ، مع إعجابه بهذا المفكر العظيم . أن هجل سلك طريق العقل فأراد عقلته الإيمان والبرهنة عليه ، وليس الإيمان بحاجة إلى البرهان ، بل هما عدوان ، فالإيمان يقتضى الإدعان . ولو أذعن كنعط وتواضع كما فعل كيركغورد لأفضى إلى الطريقة نفسها . ولكن كنعط أعوزه التواضع فظل العقل عنده متمرداً على القلب . أجل ! إن كيركغورد خاض اللجج وشى على أشواك القلق والشك حتى بلغ الإيمان .

وقضى من ليالى العذاب ما لم يدر بخلد الذين يخطبون فى الدين ، أو المتزولين فيه كشرعاء .

ويختلف شك كيركغورد عن شك الفلاسفة العقلانيين ، فأولئك يعملون فى صعيد بعيد عن الإيمان وشكهم منظم يتبع منهاجاً وعرفاً موضوعاً . أما المؤمن الصحيح فشكّه عظيم بقدر عظمة إيمانه . والإيمان مجازفة تبدأ بهزيمة العقل لتتصرهى ، إنه طفرة فى الخلف وفى اللامعقول . ويلتقى كيركغورد بيسكال على هذا الصعيد . فقد ورد فى خواطر يسكال ما مؤداه : « من يلوم المسيحيين لأنهم لا يقيمون برهاناً على إيمانهم ، فليست القضية رياضية ، ولو وقف الإنسان مكتوف اليدين حيال كل غامض لامتنع عن السفر البحرى والحرب ، وكل ما له علاقة بالمستقبل ضئيلاً كان أم خطيراً » .

غير أن هناك فرقاً ظاهراً بين كيركغورد ويسكال ، فالأول يعتبر الإيمان ضد العقل والثانى يعتبره فوق العقل . وربما كان إغراق كيركغورد بزعمه أن الإيمان ضدّ العقل من قبيل النكايه بهجل وسواه من العقلانيين ، لأن التطرف يولد التطرف . ومنهم من يحمل كلامه على محمل آخر مؤداه أن المسيحية لا تجيء عن طريق العلم ولا الفلسفة ، ولا اللاهوت ، ولكنها هبة الإيمان . إذن فوضوح الإيمان ليس المعقول الواضح الذى لا تناقض فيه ، بل هو العثار والشك ، أو لم يقل بولس الرسول أنه عثرة لليهود وحماقة لدى الأمم ؟ . أوليس المسيح هو الإله الإنسان معاً ؟ وكل من يحاول إخضاع الإيمان للبرهنة فهو متهم فى إيمانه فى نظر سورين . لقد أغرق كيركغورد فى تسفيه العقل . وفى الحقيقة أن العقل لا يولد الإيمان ولكنه يمهّد له طريقه ، مثله فى ذلك مثل من يفتح نافذة غرفته للنسيم المنعش ، فالنسيم يدخل من تلقاء نفسه ، ولكن يستحيل عليه الدخول ما دام الشباك مغلقاً . ثم أن كيركغورد أقام القيامة على العقل ، فهل استطاع التخلص من ربقته ؟ كلا ! ومن كان فى شك من ذلك فلي نظر إلى عنوان كتابه « مفهوم القلق » (Le concept de l'angoisse) فقد قال بالعقلنة مهما خلع

عليها من الوجودية ومهما صبغها بصباغ القلب . عجيب أمر هجل فلا كارل ماركس يستغنى عنه ولا كيركغورد يتفككت من سحره .

مما لا ريب فيه أن الوراثة عملت عملها في رئيس الوجوديين ، فكان سوداوى المزاج بطبعه ، فإذا أضفت إلى هذا تأثيرات الطفولة ، وخصومته للكنيسة ، وفزعته للرومانطيقية الصاخبة بمباهج الحياة وخشية الموت ، وجبه المكبوت ، تمثل لك ما تراكم في الطبقة المظلمة من نفسه ، في الخزان الهائل . في اللاوعى الحصب ، حيث يتجاوز الجنون والعبقريّة . وليس من عبقريّ على وجه الأرض يخلو من ذرة جنون ، فإذا كانت هذه الذرة بمقدار ما تعطى الطعام من الملح ، أو بمقدار ما يعطى الضعيف البنية من السركتين ، فنعم الذوق والقوة ، فإذا طغت الذرة فبشس الطعام الملح والسّم القاتل .

اللاوعى كتر لا ينضب ، فهو منبت الوعى ومطلع العبقريّة ، وما الوعى بالنسبة إليه إلا جزيرة في البحر واضحة المعالم ، ولكنها حيال البحر كالبعوضة ينجاب القيل ، وكل ما يرصب على شواطئها أو يطوقها من لؤلؤ ومرجان ، وأسماك وحياتان ، فهو فضلة الخضمّ البعيد القرار حتى لا قرار له .

تلك صورة عن اليمّ الآخر في صدر «سورين» فهو تارة يلتطم بالجزيرة فتزلزل زلزالها ، وتارة يغمرها باللؤلؤ والمرجان ، وطوراً يتسرّب هادئاً بين شقوق صخورها وينبت عليها العشب . كذلك هو فكره الذى لا يستقر بل يتنفس روائح تتطبع في الورق .

لقد رافقه القلق واليأس طول حياته ، ولم يشأ أن يتخلّى عنهما لأنهما يقودان إلى الخلاص ، مثل وثبته في اللامعقول عند الكلام على الإيمان . وهذه الطفرة في المستحيل والخلف ، هى في مفهومه أشبه شيء بما نسميه اليوم المظالّة الواقعية التى يستخدمنها الطيّارون لا للانتحار بل للخلاص . ويرغم هذا الإيمان العميق فقد شكّ بعض النقاد في إيمانه ، خصوصاً وأنه هو نفسه تساءل في مجلة الـ (InstanI) عما إذا كان « يؤمن حقاً بأنه مؤمن » . ولكن هذا التساؤل نفسه يدلّ على إيمانه

وتواضعه، وأنه يرى من وراء ذلك إلى صفع رجال الدين فيتهمهم بالخيانة، ويتهم نفسه بأنه عبد بطلال برغم جهاده. لقد كان مؤمناً برغم الشك الذي ساوره في الفترة التي سبقت انفصاله عن «روجينا». ويظهر من يومياته أنه منذ سنة ١٨٣٨ داخل قواده. تقي عميق إذ يقول: حتى الآن لم أدافع عن الحقيقة، ولم أحمل الصليب إلا من خارج كما حمله سمعان القيرواني. وقد بلغ أوج اندفاعه وحماسته منذ الفصح من سنة ١٨٤٨. ولكنه ما انفك يرى نفسه بالتقصير. تلك شيمة الذات الغنية لا يرضيها شيء مهما حققت من الممكنات. العالم يتهم نفسه بالجهل كما فعل سقراط، وهو لؤلؤة المعرفة في التاج اليوناني، والتي يتهم نفسه بالتقصير، والأحق الشرير يرى نفسه في ذروة الكمال.

إن عظمة كيركغورد تقوم بتصوّفه، ولكنه تصوّف صراعي عاصف كالإعصار، لا تصوّف تبلد وركون. لقد كان الرجل حرباً على المنافقين وحرباً على نفسه، فهو الذي جدد شباب الصراع وأولاه معنى جديداً، إذ أقامه بين الروح والجسد، بين الفرد والجماعة، بين الزماني والروحاني، بين العقل والإيمان.

فكرة كيركغورد

وضعنا لفظة « الفكرة » عنواناً لهذا الفصل ، بدلا من لفظة الفلسفة التي يفهم منها عادة المذهب الشامل .

وكيركغورد كان صاحب طريقة لا صاحب مذهب ، بل هو عدو المذهب . ألم يقل « إن المذهب المنظم يعد بكل شيء ولا يبنى بشيء » ، إذ يضحى بالمعنى من أجل المبنى فيطغو المنطق على الموضوع ، والإطار على الصورة « فكل مذهب في نظره مغلق ، وإنما الوجود الصحيح انفتاح .

في الوجود الصحيح تكون الأشياء منفصلة ، أما المذهب فيدمج بعضها ببعض ويجردُها ويجوِّفُها . لقد بدّل منهج التفكير والحياة فقال : إن الفلسفة والإيمان نقيضان ، إلا أن تبنى الفلسفة على الإيمان ، أى تأتى بعده . الحقيقة أن تعيشها لا أن تعرفها ، فالمعرفة التي لا تقضى إلى الفعل ليست شيئا . الذات هى كل شيء أما هذه الأنا المجردة التي تضع خارج الزمن فأبعد ما يكون عن الحياة . حقيقة المسيح حياته ، وهذا يفسر قوله : أنا الطريق والحق والحياة ، فمن يقول ولا يعمل فهو كاذب . الفعل هو كل شيء . لقد ذكرنا عند الكلام على كارل ماركس أن الإنسان هو الذى يكون نفسه ، وهو الذى يصنع التاريخ ، فلا يعيش خارج الزمن معلقاً في الهواء . وبين كيركغورد وماركس من هذه الجهة مشابه . ويتقارب الشبه بخاصة بينه وبين برغسون إذ يلتقيان على صعيد الروح . ولقد آثر برغسون الخلدس (Intuition) أو الوجدان على التجريد ، والكيفية على الكمية ، والشعور العميق على القلب الجاهز ، والفردى الحقيقى على العام المتجانس ، والهنئية الفذة على المكان ، والمختلف

على الموصول . الحقيقة المجردة في نظر كيركغورد تظلّ في الممكنات ، أما الدين والأخلاق فيقتضيان أكثر من الممكن : يطلبان الواقع . الأولوية للذات ، للعاطفة ، للتوتر ، للإقدام على المجهول واختيار اللامتاهي . الإيمان هو هذا التضارب بين شعورك الداخلي باللامتناهي ، وبين الشك الموضوعي ، أى عدم إدراكك ما هو خارج الذات . فلو استطعت أن تدرك الله موضوعياً كما تدرك وجود الأثير مثلاً لما كنت تؤمن به ، ويجب أن تؤمن ، لا لأنك تدرك بل لأنك لا تدرك . وعلى مـ استند الفلاسفة الموضوعيون أو الإيجابيون ؟ أعلى اليقين الحسى ، والحواسّ خداعة ؟ أم على المعرفة التاريخية ؟ وهى معرفة تقريبية لا يقينية ؟ أم على الفلسفة ، وهى ضباب فى ضباب ؟ وكلما اتسعت الفلسفة قلّ الإيمان .

وهو يشبه الفلاسفة برجل غنى خرج في عربته يتتره في الظلمة ، وقد أضاء مصابيح العربى وزيتها بأنوار نهر الأيصار ، فإذا كانت النتيجة ؟ كانت أن هذه الأنوار التى سيّج بها على بصره حالت بينه وبين رؤية النجوم المشعة ، فى الرقيق الأزرق . أما الفلاح الفقير الذى جاس العتمة ماشياً على قدميه فقد رأى النجوم كما هى .

المنطق والأدلة الميتافيزيقية لا تغنى عن الاختبار والشعور الشخصى شيئاً . الذات هى كل شيء . وعلى هذا تتركز المسيحية لا على المعرفة ، ولو ظلّت ضمن المعرفة العقلية لما زادت على اليونان شيئاً . قال سقراط : الخطيئة هى الجهل ، ومعنى ذلك أن العاقل لا يخطئ ، أما كيركغورد فيجعل اختلال الإرادة منشأ الخطيئة لا الجهل . تلك الإرادة التى أضعفتها الخطيئة الأصلية .

الإنسان عاطفة وإرادة قبل أن يكون عقلاً جامداً ، والعاطفة هى التى تمهّد للوثة . وقد أورد «سورين» تشبيهاً — وهل يستطيع أمثاله من العاطفين التخلص من الشعر ؟ وأى ضمير على الفلسفة إذا خالطها الشعر ، من حين إلى حين ، فرشها بالندى وخفّف من جفاف العقل ؟ — جيلاً بهذا الصدد فى كتابه

« مدرسة المسيحية » (L'Ecole du christianisme) حيث يشبه العاطفة بالغصن الأملود، يهتز ويلتوى تحت رجل الطائر فيترجح عليه ، وتكون هذه الأرجوحة دفعة نحو الأعلى . فن فكر ووضع العاطفة جانباً فقد نسى وجوده وحرته في الاختيار ، فالوجود أن تختار . وأنت مجبر على الاختيار ، ولكنه إجبار بدون إكراه ومن هنا تداخلت الحرية بالجبرية في نظر كيركغور .

وعلى ضوء المسيحية يسهل تفهم هذه النقطة ، فهي ترك لك حرية الاختيار ، ولكن يجب أن تختار طريق خلاصك ، هذا هو الشيء الضروري . ولا بأس أن تضرب لك مثلاً لإيضاح هذه النقطة ، تصوّر أن ملكاً اختصك بنعمة ودعاك إلى قصره ليدنّيك من عرشه بدون فضل سابق منك ، فبعث إليك بسيارته الملكية الخاصة ، وجاء الحاجب يدعوك قائلاً: السيارة في الباب تنتظر ، فأنت حينئذ بالخيار ، أن ترفض النعمة أو تقبلها . فليس على الحاجب أن يقسرك على تلبية الدعوة . إذن فللاإرادة سبق على العقل ، والإرادة أضعفها الخطيئة ، والخطيئة مدارها الفرد ، فالخطيئة إذن منبعها الإرادة لا العقل .

يتبيّن مما تقدم أن معنى الوجودية الأخذ بالواقع والدعوة إلى الفرد ، ولا يوجد هذا الفرد ، بما فيه من أزلية وخلود إلاّ أمام الله ، إذن فيجب أن يكون الإنسان محور كل فلسفة وعلم . وعلى الإنسان أن يكون في طاعة الله مقتدياً بالمسيح . والمسيحية في نظره توتر دائم بين المتناهي واللامتناهي ، بين الانخفاف والتفكير ، والقلق والطمأنينة ، والخوف المروع والثقة الثابتة . الأمن مشتق من القلق ، والخوف من الثقة ، ومعنى ذلك : التناقض المستمر وتلازم اللامعقول والعاطفة . وقد شبههما كيركغور بالعاشقين يتسابقان ليوقظ كل منهما غرام رفيقه ويولد فيه شيئاً جديداً ، كما كان سقراط يوقظ النفوس لتخرج غناها الكامن . ويرى كيركغور في سقراط أول مفكر وجودي ، لا سيما وأن لا مذهب له ، بل طريقة من شأنها زرع الشك والاضطراب في الصدور ، مستهدفاً إيقاظ

البشر وإشعارهم بوجودهم ، لا متوخياً طرق التفكير . فلم يكن سقراط أستاذاً بل مولداً كوالده .

الوجودية أن تعيش القضية لأن تحدثها ، فالحب يجب بكل جوارحه ، ولا يضيع وقته في تحديد الحب . ولكي تدرك الفارق العظيم بين الموقنين تصور رابيتين إحداهما يقف فيها العاشق شارحاً معنى الهوى منشداً الأناشيد الغرامية ، محافظاً على قواعد الإعراب ، مطرباً واقفاً على هاء السكت ، مراقفاً نعم الكنان والبيان بدون زيادة ولا نقصان ، ملتفتاً إلى الحضور مجيلاً فيهم طرفه ليعلم مدى تأثيره فيهم . ثم تصور أنك تشهد رواية أخرى لا أناشيد فيها ولا تصنع ، فتأمل سقراط مثلاً يجرع السم في سجنه ، ماثلاً في سبيل الحقيقة بعد صراع نفساني هائل . ولا شك أنك تعتبر الرواية الأولى بعيدة عن الواقع والوجود ، بل الغاية التي لا غاية بعدها في السخافة ، وتهزك المأساة الثانية لأنها في صميم الوجود .

حلم كبير كفورد الأكبر هو أن يكون موقفاً للنفس ، فينبه الإنسان إلى أن يكون فذاً لا رقماً ولا واحداً في القطيع . ولا يعني هذا أن تكون منعزلاً بل مفتوحاً على الآخرين ، فحق غيرك كحقك . المسألة مسألة ارتباط حرّ بين ذوات حرة ، فلست أنت موضوعاً بالنسبة إلى الآخر ، ولا هو موضوعاً بالنسبة إليك ، فلو كان موضوعاً لما كان فوق ولا حركة ولا حياة متبادلة بين اثنين . أنت ذات حرة وأنا كذلك ، ومن هنا كانت الجاذبية والاجتماع .

أما الموضوع الذي يقف حياله المؤمن ، فهو اللامعقول والخلق والمتناقض ، فلا هو المفهوم (التصور) الذي قالت به المثالية : ولا هو شيء بين الأشياء كما زعم الماديون والحلوليون ، ولكنه شخص : أى ذات مقابل ذاتي . وإذا كان الوجود العادى بين الذوات يرتكز على العاطفة فالوجود في اللامعقول يثير أعلى درجات العاطفة ، لأنه يضغى بإزاء الذات اللامتناهية المتعالية على كل وجود ، ويبغى

وبينها هوة محيقة لا تترك. وبعد أن فكّر كيركغور كثيراً في اجتياز هذه الهاوية العميقة التي تفصل الإنسان عن الله، رأى أن الجسر الوحيد الذي يستطيع العبور عليه هو الحب، الحب وحده .

ولا تحسبن الجسور كثيرة في فكرة كيركغور، فالوجودية ترتكز على المنفصل لا على المتصل، خلافاً لما رأيناه في نظرة التطور المتصل عند هجل، بحيث تكون كل فكرة ناجمة عما قبلها متصلة بما بعدها . فكل مرحلة في الوجودية قائمة بذاتها، مغلفة على نفسها . وإنما ذكرنا المرحلة لأن كيركغور يعتبر الوجود ذا مراحل ثلاث: أولها الطور الحسي وهو طور اللذة، وثانيها الأدبي، وثالثها الديني وهو أعلاها .

تلك الدرجات الثلاث لا اتصال بينها . فالطريق هي الطفرة . وبذكرك هذا التعريف بالغزال الطافر إلى عل، أما السلحفاة فلا سبيل لها إلا المتصل . وهذا الرأي يناقض الرأي الهجلي تمام المناقضة، لأن هجل وضع وسيطاً بين الدرجات وعقد الصلح بين التقيضين . الصلح في نظر كيركغور معناه قتل الضدين، فالحرب يجب أن تظل قائمة .

التوتر هو الصحيح، أما المركّب الهجلي فقد لاشى الحقيقة الواقعة في سبيل التجريد، وأصبح الوجود عند المثاليين مفهوماً (un Concept) في جملة المفاهيم، لقد ولّوه على الورق فقط . وما معنى هذا الصراع الوهمي الذي يتلاشى بالصلح؟ الوجود هو التفرقة والتمايز لا التوسط، وهل كانت نتيجة الإدماج إلا ذوبان الفرد في المجموع، في الدولة الهجلية؟ .

الديالكتيك الصحيح هو الإبقاء على المتناقضات المتعارضات واعتماد الوثبات، وأولها وثبة الإيمان، أى طفرة في اللامعقول كما قدّمنا، ومعنى ذلك أن الإنسان لا يسلك طريقاً معبداً في الحياة، بل يختار بملء حريته الاستسلام للمجهول .

وليس من الصعب على كيركغور الذي أحلّ الشعور محل العقل أن يقول

بالوثبات والانفصال . فإذا قلنا إن العلم يتطلب الاتصال ، فتضاف ثروة «لافوازييه» (Lavoisier) في الكيمياء إلى من جاء بعده ، ولا تنفصل عن ثروة منقلميه ، وإذا سلمنا بأن التقليد يجب أن يبقى متصلاً كما هي الحال عند الإنكليز ، فالشعور على غير هذا . إن العاشق اليوم لا يواصل عشق مجنون ليلي ، بل يشب وثناته الخاصة ، فلا يكمل طريق أحد قبله .

ولا تحسبن كيركغورد بقدر كل شعور ، ولو صحّ ذلك لفتح الباب للفرائر الوحشية ، فهو إنما يقصد هذا الشعور المصفى الذى مرّ بغربال التأمل . تلك هي العاطفة المثالية التى تشدّ صاحبها إلى الأعلى ، وباعتبار آخر شعور الإنسان بالروح وبالأبدية ، وبأنه مائل أمام الله .

الحياة الداخلية الملائى هي الشرط الحيوى المكوّن للشخصية ، والصراع فرض على الإنسان منذ جاء الوجود إنساناً ، شأنه شأن الجنى فى جبهة القتال ، يظل هدف التوتر والألم . وشرط المرحلة العليا ، أى الدينية ، التألم . فمن لم يستشعر ذلك فهو بعيد عن الوجود . وكأنّ صاحبنا اتخذ قول المسيح : « من شاء أن يكون لى تلميذاً فليحمل صليبه ويتبعنى » شعاره الدائم .

قيل إن أخوين أصيبا فى حادث سيارة فتقلا إلى عيادة الطبيب ، وأدخل الأول غرفة العمليات ، بينما ظلّ أخوه فى قاعة الانتظار . وأخذ الطبيب فى جبر الكسر وإعادة العظم إلى موضعه ، فتعالى صياح المصاب حتى صكّ أذن أخيه . ثم جاءت نوبة الآخر فنقل إلى غرفة العمليات ، واحتلّ أخوه مكانه فى قاعة الانتظار ، ولشدّ ما كان عجبه إذ لم يسمع صراخاً . ولما التقيا بعد العملية سأل المتألم أخاه : كيف استطاع الصبر ولم يرسل آهة واحدة ، فأجابه أوّ تحسبنى غيباً مثلك ؟ فلقد مددت للطبيب ساق الصحيحة ، لذلك لم أجد ألماً ! . أجل إنه لم يتألم ، ولكنه بقى أعرج .

وكثيرون لا يتألمون بل يوصون على الملذات والشهوات ، أولئك ليسوا فى الوجود بل فى سبات عميق ، فدعهم فى ضلالهم يعمهون . وهل يشيع شارب اللذة ،

وهو كلما استراد ألح عليه العطش، كالمصاب بداء الاستسقاء . يردى في لجنة الغواية ويفرح، ثم لا يلبث أن يحسّ الفراغ فيفتف مع سليمان، الذى وزع حكمته . . . على تسعة امرأة ، باطل الأباطيل، وكل شيء تحت الشمس باطل .

إن أرباب اللذة الحسية لا ينظرون إلى سوى الحاضر ، من أجل ذلك تراهم يقدسون الهيبة التى هم فيها، زاعمين أنها كل شيء . ويستوى زعمهم هذا وزعم السوفسطائيين الأغارقة : إن كل شيء صحيح . وذلك يوازى قولهم أن لا شيء صحيح . وما اللذة إلا ذرة من الزمن تظل فى تلاش مستمر ، فليتهم عرفوا اللحظة بأنها ظل الأبدية كما عرفها كيركغورد، وسيأتيك تفصيل ذلك .

وما اللحظة فى نظر العاثر سوى الحاضر المحسوس فقط ، ومن هنا تنشأ الخطيئة والضلال ، وتنحل الحياة إلى العدم، أى إلى الغموض والخلجات السطحية الفانية . وبحسبك من القلق أنك دائم الخوف على هذا الحاضر الفار من بين يديك، كالماء يتفلت من فروج الأصابع .

تبأ لها من لذة يمازجها طعم الموت ! فيا للخيبة ويا للألم ! . هاهى ذى اللحظات تعبر وتصير ماضياً ، فصاحبها يستثير الذكريات المرة التى ذهبت إلى غير رجعة .

والفرق بين الخليع المستهتر والأخلاقي ، أن هذا يذكر الماضى وينظر إلى المستقبل بعين الأمل . وإن بين الأخلاقى والمتدينين شبه صلة ، فهذا الرواق يفتح على ذاك ، برغم قول كيركغورد بالوثية وانقطاع الصلات بين الدرجات ، إذن فالمرحلة الأولى أى، الحسية ، تقود صاحبها إلى اليأس .

واليأس نقطة خطيرة فى فكرة كيركغورد ، فقد أفردها كتاباً بعينه . وقسم القنوط إلى أنواع أدناها قنوط الضعف، وهو عدم الشعور بالقنوط . وتلك حالة الجاهل المتردى فى بؤرة الفساد، المعرض عن الروحانية ، العائش عيش الحيوان، يأكل ويتناسل . قتلته مثل المصاب بالسرطان يتوهم أنه فى عافية .

وهناك نوع آخر من اليأس، وهو شعور اليائس بما هو عليه من سوء الحال ،
وتعاضده في الغواية ،تسويه الدنيا وأباطيلها، فيظل "مقيداً مغلماً لا يفتح على
الإيمان .

وهناك اليأس الشيطاني ،وهو موقف التمرّد الشبيه بموقف لوسيفورس (Lucifère)
من العزة الإلهية ، يؤثر العذاب على استجداء الرحمة. وهذه الفئة من الأشرار
الذين يتحدّون الله قلة .

أما الأكثرون فهم من النوع الأول، أى الذين لا يشعرون ، أولئك هم
المصابون بالسرطان النفساني ، مثلهم مثل المرتدى ثوباً أسود ، لا يرى لطخة
في ثوبه، ولو أفرغت عليه قارورة الخبر كلها .

أذكر أتى عرفت مريضاً في مستشفى الروم ببيروت ، خلال إقامتي
الطويلة فيه سنة ١٩٤٤ ، وكان في الغرفة المجاورة ، وطالما سمعته يخاطب العزة
الإلهية فيقول ما مؤداه : ماذا فعلت معك يا رب فأمرضتني ؟ . وكانت زوجته
توجه مثل ذلك العتاب إلى الله. وتيقّنت بعدئذ أن تلك الزوجة الصالحة هي
عشيقة رقم ٤ ، وأن للرجل سوابق في السجل العدليّ، منها أحكام جزائية بقضايا
احتيال وتزوير وإساءة ائتمان . إن كيركغورد يؤثر الذين يخطئون ، وهم على
بينه من أمرهم، على أولئك المتحجّرين الخطاة. فيرى التحجّر سبباً مشدداً، كما
يرى المشرع حالة السكر سبباً في تشديد عقوبة المحرم .

وأفضل أنواع اليائسين هم من يبلغ منهم اليأس مبلغاً عظيماً، فيشعرون بهول
جرمهم، ويلتمسون الرحمة عائلدين إلى الله ، فتكون التوبة على قدر المعصية .
فالطرفان يلتقيان . وكثيراً ما يولد الخير من الشر . من هذه الفئة كان أغوستين
ومريم المجدلية ولص العيين . أما لص الشمال فن الفئة الشيطانية التي تتحدّى الله.
بعد هذا يظهر أن مقولة اليأس دياكتيكية ، وهي مفرق طريقين : طريق
الخلاص وطريق الهلاك . سبيل الحرية وسبيل العبودية .

فإذا فرضنا أن الخاطئ اليائس اتخذ طريق الحرية ، أى وثب إليها وثباً

فإنه يبلغ المرحلة الثانية، أى المرحلة الأدبية التى أشرنا إليها سابقاً. وأخصّ ما تمتاز به هذه المرحلة الشعور بالواجب واعتباره الركن الأساسى فى تقويم الشخصية. وقد رأينا فى المرحلة الأولى ما يكون عليه أصحابها - أى طلاب اللذة - من التشتت والفوضى ، وهما عكس الحال التى يكون عليها الإنسان فى الدور الأدبى من التوازن الداخلى ، إذ يعتبر أنه بقيامه بالواجب الأدبى العام يجمع فى شخصيته بين العمومية والفردية، وتعبير أوضح أن ماتفرضه الهيئة الاجتماعية على أفرادها هو عام ، والإنسان الواحد فرد ، فإذا لبى نداء الواجب جمع فى شخصه بين العام والخاص .

ومعلوم أن الواجب فى مقدور الناس جميعاً لأنه القاعدة، والقاعدة لا تكون فوق الطاقة ، بل على المستوى العادى . وفى ذلك ما يناقض مبدأ الوجودية الذى يقتضى الخلق. ولا يلبث كبير كغورد أن ينقذ الموقف، فيوجب على الفرد أن يتخلع على هذا الواجب العام صبغة شخصية، تلافياً للوقوع فى الآلية، والتكرار، والضرب على وتيرة واحدة .

غير أن هذه المرحلة، على سموها عن سابقتها، تنطوى على مساوئ . أجل إن الإنسان فى هذا الطور يغتبط بتأدية الواجب، ويستظر من وراء عمله السعادة . ولكن ما ترى يكون موقفه إذا فاته السعادة وألّت به النكبات كما ألّت بأبيوب ؟ يكون موقفه على الغالب موقف أصحاب أبيوب وزوجته السليطة اللسان ، إذ عاتبته على سلوكه طريق الصبر. لقد كانت تنتظر ثوباً ورفاهية وازدياد الخيرات والبركات مقابل فضيلة زوجها، وهما هوذا يحصد الشوك بدلاً من القمح، ويحتجى العوسج بدلاً من التين ! .

ومن سيئات هذا الطور الأدبى أنه يدعو صاحبه إلى العام، والعام يحل المشكلات العادية ويخصّ بما فوق ذلك، فضلاً عن أنه يخفف المسؤولية الفردية ويؤول إلى ذوبان الفرد فى الجماعة « الجمهور » ، وتقويم القيم بمقاييس العامة . وليس فى الآراء أسقط من رأى الجمهور . الجمهور يقدر القوى وقد

يكون زعيم العصابات أشرف منه .

الجمهور يقدر أصنام المال والجواهر .

الجمهور حمل امرأة موصاً إلى كنيسة نوتردام في باريس ، وسمّاها إلهة العقل ! .

الجمهور علو النواذب وقاتل الأنبياء والمرسلين .

وإذا شئت أن تعرف قيمة رجل ، أو صواب رأى ، أو ثروة عبقرى ،

فأمسك عن سؤال الفتنة المستنيرة ، واستشر القطيع ، أى الجمهور ، فمهما يقل
فخذ العكس تجد الصواب ، فإن قيل لك أسود فاعلم أنه أبيض .

زعموا أن سيارة صلمت رجلاً فألقته أرضاً ، ولم تكن الصلعة من القوة

بحيث تفقد الوعي ، فنظر إلى رقم السيارة المرعبة ليشكو سائقها ، فترأى له

الرقم ٧٧ وكان في الحقيقة ٨٨ ، ولكن المسكين انقلب رأساً على عقب ، فقلب

الرقم أيضاً وكذلك هو الجمهور يرى الأشياء مقلوبة ! .

ولرب معترض يقول : وأى معنى يبقى بعد هذا للمثل القائل : صوت الشعب

من صوت الله ؟ .

أجل يكون ذلك من الموضوعات التى يدركها الشعب بالفطرة ، لا تلك التى

تقتضى الدقة والعمق وبُعد النظر . ولا تنكر أهمية الفطرة ، أفلا ترى أن سرب

الحمام يفرّ من الصياد ، على غير علم منه بمفعول البنقبة ؟ .

إذن فالطور الأدبى يستطيع حلّ المشكلات التى تقع كل يوم ولكنه يعجز

عما فرّقها . وقد وقع كيركغورْد نفسه فى هذه الحيرة بعد خطبته « روجينا » فقد كان

الواجب يأمره بالزواج جرياً على النظام العام . غير أنه بوصفه فذاً لم يجب

خطبته كما يجب الذكر الأئبى ، بل أحب فيها « فكرة » ، أحب من خلّالها الله .

وقد تعدّ رعلينا الارتقاء إلى هذه الدرجة من الصوفيّة لتصبح على مستواه ،

وأبت عليه نفسه أن يخادعها ، فيتظاهر بأنه يجب منها ما يحبه العاشق من المعشوق

وفى هذا الصراع انهزم العام أمام الخاص .

أما الحادثة التى يمثّل بها صاحبنا انهزام العام أمام الخاص ، والمألوف حيال

الشاذ، والعادة إزاء التفرد، فهي حادثة إبراهيم وولده إسحق، وقد جعل من هذا الموضوع مداراً لكتابه القيم (خوف ورعدة) .

وقد تأثر بلإيمان إبراهيم إلى أبعد حد. وأظن أنه وضع نصب عينيه قول القديس بولس: «بالإيمان قدّم إبراهيم إسحق وهو مجرب، قدّم الذى قبل المواعيد وحيد، الذى قيل له إنه بإسحاق يدعى لك نسل، إذ حسب أن الله قادر على الإقامة من الأموات أيضاً» .

ونظراً لأهمية هذه الرسالة البولسية (الإصحاح ١١ إلى العبرانيين) وما تنطوى عليه من قوة الإيمان، وهو الألف والياء فى تفكير كيركغور، فإننا نختار بعضها فترى فيها نقاطاً ارتكازية فى فلسفة الرجل، قال بولس :

«وأما الإيمان فهو الثقة بما يرجى والإيقان بأمر لا ترى، فإنه فى هذا شهد للقديس . بالإيمان نفهم ، إن العالمين ، أتقنت بكلمة الله حتى لم يتكون ما يرى مما هو ظاهر . بالإيمان قدّم هايل لله ذبيحة أفضل من قايين ، فيه شهد له أنه بارّ إذ شهد الله لقرايئته . . . بالإيمان قتل أحنوخ لكى لا يرى الموت . . . بالإيمان نوح لما أوحى إليه عن أمور لم تر بعد، خاف فبنى فلماً لخلاص بيته فيه، دان العالم وصار وارثاً للبر الذى حسب الإيمان . بالإيمان إبراهيم لما دعى ، أطاع ، أن يخرج إلى المكان الذى كان عتيداً أن يأخذه ميراثاً، فخرج وهو لا يعلم إلى أين يأتى . بالإيمان تغرب فى أرض الموعد كأنها غريبة ساكناً فى خيام مع إسحق ويعقوب الوارثين معه لهذا الموعد عينه . . . بالإيمان «سارة» نفسها أخذت قدرة على إنشاء نسل . بالإيمان مات هؤلاء أجمعون وهم لم يتناولوا المواعيد، بل من بعيد نظروها وصدقوها وحيوها (عاشوها) وأقروا بأنهم غرباء وزلاء على الأرض... وماذا أقول أيضاً لأنه يعوزنى الوقت إن أخبرت عن جدعون وباراق وشمشون ويقتاح وداود وصموئيل والأنبياء ، الذين بالإيمان قهروا ممالك ، صنعوا برّاً، نالوا مواعيد ، سدّوا أفواه أسود ، أطفأوا قوة النار ، نجوا من حد السيف ، تقوّوا من ضعف ، صاروا أشلاء فى الحرب ، هزموا جيوش غرباء .

... وآخرون عذبوا ولم يقبلوا النجاة لكي ينالوا قيامة أفضل . وآخرون تجربوا في هزة وجلد، ثم في قيود أيضاً وجس . رجوا ونشروا جربوا ماتوا قتلا بالسيف . . أجل إن الله أراد امتحان إبراهيم أبي المؤمنين، فأمره أن يصعد إلى الجبل ويقدم له ابنه إسمحق ضحية، أى أن يذبحه بيده كما يذبح الكبش ويقلمه محرقة لله . وماذا يستطيع العام أو النظام الأدنى أو التقليد في مثل هذا الموقف ؟ هذا إسمحق المنتظر، وقولود لإبراهيم من سارة بعد أن نبتفاعلى التسعين ، يطلبه الله ليذبح ويحرق، ويكون المأمور بالذبح إبراهيم نفسه .

حقاً لو وقف إبراهيم عند المرحلة الثانية، أى الأخلاقية الأدبية، لعصى الله وناجى نفسه بما مؤداه : إن الأمر بالذبح وهم باطل ، ويستحيل على الله أن يسخر والدأ ليذبح ولده، تعالى الله أن يأمر بالجرمة . ولكن هل وقف إبراهيم هذا الموقف المتردّد؟ كلاّ بل طفر الطفرة الكبرى التي بدت بها الأولين والآخريين، ووثب إلى الدرجة العليا، أى الدرجة الثالثة، درجة الإيمان . ومن أجل هذا سمى أبا الآباء، وأبا المؤمنين : وحسب له إيمانه برأ، فقاد إسمحق إلى الجبل، وشحذ السكين، وأعدّ الحطب ، وهمّ بالذبح، ولم يتداركه الله برحمته ويبيع إليه بكبش سمين بديلاً عن إسمحق . ذلك هو الخروج على العام والطفرة في الخلق واللامعقول . ثم إن الندم على الخطيئة ، والشعور بالخطيئة التي تلازم الإنسان وتحز في أعماقه هي من الخلجات الفردية العميقة التي تضعلك بحضرة المطلق ، بحضرة الله . ولا يستطيع العام بلوغ هذه الدرجة، بل يظل سطحياً وشبيهاً بالمرهم الذي تفرك به ظهر المريض المصاب بناسور ، أى يتهرؤ عظم العمود الفقري . ذلك المرهم يخفف من ألم عصبي ، ولكن مفعوله يظلّ جدّ بعيد عن العظم .

الخطيئة هي الناسور الملازم للعظام، ويجب من الموضع إلى ذلك المكان العميق، وركوب الخطر والحجازفة . ويتعذّر على الطبيب أن يرى الحرثومة التي تفتك بالعظم ولكنه يمدّ المقحفه ويقحف المكان المشبوه ، هذه هي الوثبة في اللامعقول .

والحجازفة الكبرى لإيمان إبراهيم بالله، وما نحن أولاء قد بلغنا سكرة المنتهى ، عند كيركغورّد ، أى الدرجة الثالثة ، أو المرحلة الدينية العليا .

المرحلة الدينية

القول بوجود الطفرة من المرحلة الأخلاقية ، أو من الطور الأدبي إلى الطور الديني ، لا يعنى وجود التنافر بينهما ، فالدين يحتضن الأخلاق ويتبناها ويخلع عليها رداء عجيباً يوليها قيمة جليلة . قيمة قصر عنها العقل اليوناني والتجريد ، وبلغها الدين المسيحي الذي وضع الإنسان بإزاء الله مباشرة ، لا كما يضعه مبدأ الحلولية ، إذ يحسب أن كل شيء هو الله وإن الإنسان متحد بهذا الكل ، بل وضعه بإزاء المسيح ليقترن به ، ومن هنا شعر الإنسان بأن مقياس التقويم هو الإنسان الإله . وبهذا أدرك الآدي أن فيه قبساً من اللانهاية ، وأنه بمقدار شعوره بهذا اللامتناهي يشعر بتقصيره وبخطيئته ، وبعظم زلة آدم التي تغمر الجنس البشري كل مولود يولد خاطئاً ، وتبعاً لذلك فإن القلق الدائم والألم يلازمان شعوره الديني ، وهذا الشعور هو أعلى طبقات الوجود . وما الخطيئة إلا رفض الاقتداء بالمسيح — الذي هو المقياس والغاية — لا أنها زلة عارضة كما تحسبها الأخلاقيات . إذن فالشعور بالخطيئة هو في صلب المسيحية ، في رأى كيركغور . وهذا إغراق كثير ، لأنه ارتكز على رأى لوثيروس في تفسير قول بولس الرسول « وكل ما ليس من الإيمان فهو خطيئة » . (الآية ٣) من الإصحاح الرابع عشر إلى الرومانين . وهو يعتبر أن جسامة الخطيئة ناجمة لا عن موضوعها . فقد يكون موضوعها يسيراً ولكنها جسيمة ، لأنها تقترف بحضرة الله ، مستوحياً ذلك من قول بولس الرسول : « إذن من يرذل لا يرذل إنساناً بل الله الذي أعطانا أيضاً روحه القدس » (تسالونيكى الإصحاح ٤) .

إن التماذى في الخطيئة خطيئة جديدة ، ويقوم ذلك بأن يصير الخاطئ على

خطيئته، ويغلق بابه في وجه الخير. وهناك درجة فوق هذه في سلم الشر، وهي قنوط الإنسان من رحمة الله وغفران الخطايا، وتلك خطيئة ضد الروح القدس لأنها تكذيب للمسيحية وتحد لها.

كل هذه الأقوال وما يتفرع عليها تردّ إلى أصل واحد هو الإيمان. والإيمان عنده كما أشرنا إلى ذلك مراراً هو اللامعقول والمخاطرة والطفرة في المجهول. فإمّا أن يكون الإيمان كإيمان إبراهيم الذي كان من ذبح ولده إسمحق قاب قوسين أو أدنى، وإلاّ فلا. وإعجاب صاحبنا بإبراهيم غطّى أيوب، برغم إعجابه بأيوب وبموقفه العظيم من زوجته وأصحابه. ولكن أيوب امتحن امتحاناً وكفى في هذه الدنيا، وضوعف له في المال والبنين، وشرط الإيمان أن يجاوز الحياة الدنيا ومباهجها إلى الخلود والمطلق.

شرط التدينّ الأكم وشرط المسيحية صعوبتها، ولعلّ صاحبنا استطاع التوفيق بين هذا الرأي وبين قول المسيح في إنجيل متى: «نرى طيب وحلى خفيف»، بأن يجعل من ضمن هذا الأكم غبطة، أى كان تألماً ساراً تبعاً لرأيه في التناقض الديالكتيكي، وقوله بوجوب الإذعان والتسليم، إذ من يخاطر بالكل يربح الكل، كما خاطر إبراهيم بإسمحق وربح إسمحق. وإذا كان كبير كفورد قد جازف بروجينا إثر صراع طويل وتمزّق داخلي، أفتراه كان ينتظر أن يلقاها في الأبدية وقد تترك عن أى ثواب في الحياة الدنيا؟

قال المسيح: «من أهلك نفسه من أجلى يربحها»، وفهم «سورين» من هذا أن طريق المسيحية ملأى بالأشواك والأوجاع، ولكنه ألم حلو لأن المسيح محبة، وخيل إليه أنك إذا أجبت عن سؤال المسيح أتجنّى؟ بالإيجاب، فاحمل صليبك واتبعه. فالله يعذب محبيه ويمتحنهم، فإنه تعالى من الشر يستخرج الخير، ومن السلب يستخرج الوجوب، ومن القسوة الخلاوة، ومن الحرب السلام. قال السيد له المجد: «ما جئت لألقى سلاماً بل حرباً». قسوة الله على الإنسان كقسوة الوالد على الولد مبعثها المحبة.

وفي جملة الأسباب التي حملت كيركفورد على التفتش والانصراف عن أباطيل العالم ، واعتقاده بفساد المادة وجوب التعمق والانتواء على الذات ، ما رآه من رجال الدين معاصريه المنغمسين في الترف ، المتقليين في أكتاف النعيم ، القائلين بما لا يعملون ، المستمدّين عظامهم من العقل ، الصادفين عن القلب ، الناقضين يوم الاثنين ما قالوه في كنائسهم يوم الأحد . ولقد بالغ في تحقير المتروجين منهم ، تبعاً لتحقيره المرأة ، إذ اعتبرها الأثانية المجسّمة ، التي تذهب بعقل الرجل .

عوامل عديدة بغضت إليه الحياة فتشائم ، ولا تنسّ ما قدّمناه لك عن حياته الخاصة ، وتأثته باللوثيرية وبأبيه ومزاجه السوداوى .

القلق

القلق من الأركان الأساسية في فكرة سورين كيركغورد ، ويجب التمييز بينه وبين اليأس ، فالْيأس مرتبط بالسقوط ، سواء نجم هذا السقوط عن اقتراف خطيئة ، أو عن تخبط العقل في التناقض والخلف واللامعقول ، أى من جراء استحالة تفهم المسيحية تفهماً عقلياً .

أما القلق فسابق للخطيئة ، ومرتبطة بالحرية والإمكان ، وكلاهما سابق لها . ولو لم تكن الحرية لما كان القلق ، فالجبرية تريله ، إذ لا خيرة للإنسان في أمره . القلق يشبه الدوار الذى يعترى الواقف على شفير الهاوية ، وهو ذلك السحر الذى شاع في حواء قبل إقدامها على أكل الثمرة المحرمة ، سحر الحية وإغرائها ، هو الخوف من العدم ، من حصول شيء لم يقع بعد ، ولكنه الجاذبية التى تسبق الخطيئة ، إذ الخطيئة لا تتم إلا بالوثبة ، بالفعل الحر والاختيار . ويوافق هذا المعنى في الحيرة السابقة للخطيئة مقطوعاً من قصيدتى « ألم » حيث قلت :

يارب ما هذا الوجود تحيطه	الأمرار مغلفة على الحكاء
ما آدم إلا جناح بعوضة	مقلّب في صرصر هوجاء
أوهى من الخيط الضعيف خلقته	ونفحته برفيقة بلهاء
ظلمت فما بل الفرات لسانها	وتلهبت كتلهب الرضاء
لم تطفىء الأعتاب نهمها ولا	رمان في أغصانه الخضراء
نظرت إلى الفردوس نظرة نائه	في اليد أو متحرق بلظاء
ما زال يردبها الطوى ويهدّها	حتى ارتمت من وطأة الإعياء
في ظلّ وارقة الغصون شبيهة	حلمت بها بالرمز والإيحاء

جاءت صفيتها تدب وأومات
وتوثبت فيها الحياة ولوحت
سرحت أناملها بفضي الندى
فتفتحت أجفانها فإذا بها
فتبسط حواء للإيماء
رعشاتها بوليمة سمحاء
وتناولت تفاح الإغواء
مع آدم في ذلة وعراء

* * *

يا مبدع التفاح. أنت خلقت
أكلوا فما ذنب الجياح ، وطيه
يا لاجم الأمواج في طغيانها
وكبحت وثاب الخيال بشاعر
من ناضر الإحساس صغت قواده
متعته بالطيبات فخف من
ويضلّه الشيطان فهو مقسم الر
يا رب عقوك! فالشرع يمزق
بمناك تقتاد السفينة رحمة
يا ملهم العصفور أين غداؤه
وأراك تحبسه عن الفقراء
ملء القضاء الطلق والأجواء
هلا لجمت الجوع في الأحشاء
نفضاته مشبوبة بصلاء
متلهب الوجدان في الأحناء
سكر إلى سكر إلى إغراء
غبات بين جهنم وسما
والبحر رهن الريح والأنواء
وتبيت تهديها إلى الميناء
حاشاك أن تبغى على الضعفاء!

ولو خلا الإنسان من القلق لما وقع في التجربة . القلق هو السحر البغيض
والخاذية المكروحة ، هو الخوف والتمنى معاً ، ذلك هو الضعف الذى يسبق
الخطيئة الأولى ، فيخيل إلى الإنسان أن المسؤولية تلاشت . القلق هو الجزع الذى
يساور النفس فلا تهاكم ثم تهوى . ولا يخلو إنسان من هذه الحالة النفسية ، لأنها
مراقبة الوجود .

ويحذر كيركغورّد الآباء من بث القلق في نفوس أبنائهم وتخويفهم من
الخطيئة كما فعل أبوه حياله ، إذ في التخويف تشويق لهم . والقلق الغامض رافق
الإنسان منذ التاريخ ، وقد عرفه اليونان وتجاهلوه فأغرقوه في التجربة ، أوفى المصير
(Destin) حيث يعيش الإنسان بدون الله . أما اليهودية فأحست القلق

الداخلي أو الخطيئة بشكلها الأخلاقي ، ومن هنا عمد الإسرائيليون إلى التطهير والغسل والأضاحي . وظل القلق لغزاً يقصّ مضجع اليهود ويفيئون إليه ، فهو حامل ومحمول معاً . وفي المرحلة الدينية يتخذ القلق أحد طريقين : أولهما السبيل الشيطاني وهو الفرار من القلق ، إذ ينطوى الإنسان على نفسه ويعتصم في الأعماق ، ويظهر بمظهر الرياء والنفاق والملاذات والكبرياء والنذالة ، أى أنه يقفل الأبواب دون نسمة الخير فيكون القلق هنا يأساً . وثانيهما أن يسلك السبيل الآخر وهو سبيل المسيحية ، والمسيحية لا تفرّ من القلق ، بل تتعمق فيه وتستشعر عظم الخطيئة وعظم الغفران . تلك هي طريق الكمال ، طريق الإيمان الذي يخفف من القلق ، الإيمان المتواضع تواضع أزهار الحقل التي ألبسها الله حلالاً لم يرتد مثلها سليمان في أبهة ملكه . ذلك هو دواء القلق ، كما أن اليأس في بعض حالاته ، أى عند الشعور بالخطيئة ، يكون دواء اليأس . ذلك هو الرجاء المنبثق من الإيمان باللامتناهى ، من الوبة في اللامعقول ، وتلك هي طريق الخلاص بتطهير النفس من أدراجها .

المسيحية تثير القلق وتخمدّه . ومن مآثرات كيركغورد قوله : إذا حذفتم القلق من ضمير الإنسان تستطيعون إقفال الكنائس وجعلها قاعات للرقص . ومن أقواله : أيها الأب السماوى لا تكن مع الخطايا عوناً علينا بل كن لنا عوناً على خطايانا ، حتى لا نذكر ذنوبنا كلما فكرنا فيك . بل نذكر غفرانك ، حيثند تمحو حلاوة الغفران مرارة الخطيئة ، لأن الله محبة . ولكن يجب ألا ننسى أنه غفر لنا ، لثلاث نكادى في النسيان ، ومن ثم في اللاشعور .

وأول أركان التدين هو الحياة الداخلية أى أن تتبنى العقائد الإيمانية فتصير منك ، وهي وليدة الوحي لا وليدة الفلسفة ، ومتعالية عن الذات أى إلهية ، لا ملازمة للذات . ويجب أن يكون الاتصال مستمراً بين الذات وموضوع عبادتها ، أى الله . وهو كما علمت اتصال قلبي ، لا اتصال معرفة وفلسفة خاضعة للعقل كما تخضع له المذاهب الفلسفية . فالمسيحية ليست منهجاً ، وكأنها المسيح

نفسه ، أى حياته وأعماله ، والعلاقة به علاقة توتر صراعى لا علاقة ركود .

ومن هنا فالمسيحية ترتكز على الذات الفردية لا على الجماعة والنوع ، والفرد هو الذى يخطئ لا الشعب ، والمسيح اقتضى الناس لا كـمجموع مبهم شبيه بالشركات المغفلة (الأنونيم) ، بل كل فرد من هؤلاء الناس . ولولا فكرة الفردية لاستفاد كل واحد من البشر من سر الفداء بمجرد كونه بشرياً وبدون أن يفعل شيئاً ، كما يستفيد المساهمون من أرباح الشركة . فإذا كانت الأفضلية فى عالم الحيوان للتنوع على الفرد ، فالأمر على عكس ذلك فى ما يتعلق بالإنسان ، لأنه لا ينوب فى المجموع ^٤ .

ومن جوهر إنسانية الفرد أنه سيدان يوم الدينونة ، ويستحق العقاب أو الثواب كفرد . أما هنا فيستويه العدد والمجموع ، ويجرى فى أثر المجموع أى وراء القطيع . أما الذات الأزلية بما هى أزلية فإنها فردية ، وتحيا حياتها الداخلية . واتصالها بالغير لا يكون مباشرة بل عن طريق المثل والقذوة ، وإنما العمل الصالح ينم عن صاحبه ، كما ينم العبير عن البنفسج من وراء السياج . . .

المهم طهارة القلب ، وبدونها لا يكون الإنسان إلا معترك الأهواء . والغرائز الدنيئة وطهارة القلب هى صرف النفس بكليتها إلى الله ، ليتلألأ فيها ويضىء ويصبّ فيض بهائه .

بهذا القلب النقي فقط يستطيع الإنسان أن يعايش المسيح ، أى أن يعاصره . والمعاصرة لا تعنى المشاهدة العيانية ، فكثيرون ممن عاينوا المسيح لم يعايشوه بالمعنى الذى يريده كيركفورد . المعاصرة تعنى عو الزمان والمكان ، والمعايشة بالروح والإيمان ، بوساطة الطفرة فى اللامعقول ، ووجوب مواجهة العثرة اللازمة للمسيحية ولسر التجسد ، إذ ليس الله جسداً مثل سائر البشر . أو لم يقل السيد المسيح نفسه : طوبى لمن لا يعثر فى . ويشرح كيركفورد هذه الآية فيقول : (طوبى لمن آمن بأن هذا الرجل الضيع هو الله ، وهو الذى مثنى على البحر ، وأشبع خمسة آلاف رجل من سمكتين وخمسة أرغفة ، وزجر البحر الهائج فسكن ، وقال

المخلع خطاياك مغفورة، فاحل سريرك وامش، إلى ما يتصل بذلك من العجائب العديدة .

إذن قاله لا يريد أن نعثر ونظّل في العثار، بل أن يكون العثار مفتاحاً للإيمان، لأنه صلحة قوية وعقبة لا يتغلب عليها العقل والمنطق، وتكون مقولة العثار إذن كمقولة القلق واليأس السابقين، أى طريقاً إلى الخلاص . ويستشعر العثرة بصورة خاصة من سلك الطريق الضيق، وضحيّ بأباطيل هذا العالم، لا ذاك المسيحي بالاسم، المتقلب في الملذات، فهذا لا يرى صراعاً بين الإيمان وأبته الدنيا وزخرفها . وبعد فالعثرة ليست بالأمر المهيّن تجاوزه، فإن المسيح الإله لم يثبت ألوهيته إلا بوساطة العجائب، والعجائب رموز وعلامات يجب تفسيرها، وهذا يعنى الإقضاء المباشر (Communication directe) . السيد المسيح ملتنى التناقض ووضع السر واللغز، وهذا السر يظلّ مغلقاً فلا يفتح إلا نعمة الإيمان، وفي الطريق إلى الإيمان إمكانية العثرة، والعثرة ألم عميق ناجم عن الغموض وتعذر الإدراك المباشر، لأن الإنسان مفطور على حب السهولة وتسهيويه اللذة في المحسوسات، والغبطة في العاطفة، والوضوح في مسائل العقل . والإيمان يفلق دونه هذه الأبواب ويضطره إلى المخاطرة الكبرى، ويخاطر بالكل ليربح الكل .

الألم هو نصيب المختارين والأعلام في الحياة الدنيا، فمن أحب الله ومن أحبه الله فهو متألم حتماً . هذا هو بطل الإيمان في نظر كبير كفورد، وهو يختلف كثيراً عن البطل في عرف اليونان . فذاك بطل أخلاق، بطل الواجب يؤدي واجبه ويأس، ويُفصح ويعبر عما يفعل بمراًى وسمع من شهود الرواية . لذلك ظلت المأساة اليونانية ناقصة كالتمثال اليوناني، يعوزه البصر .

أما بطل المسيحية المتألم فلا يعبر ولا يدخل في العمومية، بل يظل فرداً منطوياً على نفسه، معتصماً بالصمت، وجيلاً في حضرة الله، فرحاً بعزلته وألمه، منفتحاً على الناحية الأثرية التي فيه، فما ينفك مغلق الشفتين مفتوح العينين، ذله مجد،

وهزيمته انتصار. ولا معنى ذلك أن يكون متفرجاً، فالمعجبون بالمسيح كثيرون ، وللمقتدون به قلة . والبطل من لا يقف عند حد الإعجاب ، بل يتزل إلى ساحة القتال . فالمسيحية فعل واقتناء ، لا عظات وثرثرة وجدال عقيم .

أما الصلاة فجدّ ضرورة ، وهي بمثابة التنفّس للجسد ، أو هي معركة مع الله تنتهى بانتصار الله فينا . وربما استوحى كيركغورد هذه المعركة من مصارعة يعقوب والملاك ، إذ صمّ يعقوب ألاّ يفلته قبل أن ينال بركته . وليست الصلاة الحقيقية ثرثرة ووصف مطالب ، ولكنها شعور عميق يقربنا من الله إلى درجة أن يكون البارئ المتكلم ، وأن يكون المصلّي هو المصغى المستمع ، ولا يتمّ ذلك إلا بالمحبة ، فالله لا يظهر إلاّ لمحبيه ، المحبة وحدها الطريق إلى الظهور أى إلى المعرفة . وهذا يوضح لك معنى الآية : إن الله محبة ، ويطلعك على ناحية تصوّف كيركغورد الذى يختلف عن الصوفية المعروفة ، والى وجهٍ إليها سهام نقده ، وأتبعهما بالرخاوة والضعف ، هذا ، فضلاً عما يستشعره المتصوّف من الكبرياء ، إذ يتوهم أن الله آثره على الآخرين ، فخصّه بمحبته من دونهم . ونعى على المتصوّف انهزامه فى معركة الحياة ، وتكرّره لأقرب الناس إليه ، حتى يخالم غرباء عنه ، يضاف إلى ذلك إغراق المتصوّف فى الميئافيزيقيا والتجريد .

هذه المطاعن وأمثالها ، مضافة إلى المعروف عن كآبة كيركغورد الدائمة ، حملت بعض المؤرخين على إخراجهم من عداد الصوفيين . والذى يبرر زعمهم هذا كون الصوفية تعتقد بالاتحاد ، على حين أن كيركغورد يترك هاوية لا متناهية بين الله والإنسان . فإذا اقرب المسيح الإنسان من الإنسان ، فالمسيح الإله يظلّ فى تعال لا حدّ له . الله نور يهرأبصارنا الكليّة ، فتغلو فى ظلمة . وأقصى علمنا به هو جهلنا إياه .

ولكن إذا اختلفت صوفيّته عن صوفيّة سواه ، ووقع الخلاف على التحديد ، فهل يجوز إخراجهم من عداد المتصوفين ؟

إنه لافراء عظيم على رجل عانى من التمزّق والصراع والقلق ما لم يعاناه إلا قلة

من البشر. أجل! إن في هذا الرأي لحيثاً على صاحب المنية، أى الذى أماب
بالإنسان إلى عمل الخير في كل هنية من حياته ، باعتبار المنية الحاضر المتصل
بالمستقبل ، وباعتبارها بدء الأبدية . فاجتنب ضلالة أفلاطون الملتفت إلى الماضي
باعتبار حياة الإنسان الحاضرة تذكراً لماض كان في حياة أخرى . فن ترك
المنية الحاضرة تعبر ، ونخلد إلى الأعمال اليومية فقط ، فقد نسى الله ، ونسى
الأبدية ، وتهرّب من المسؤولية المحتومة على الإنسان بوصفه إنساناً فاعلاً .

من نظر إلى المنية كالحظة أو كطرفة عين عابرة في الزمن ، ولم يشدّها إلى
الأبدية ، بحيث تكون الأبدية داخلة في الزمن ، فقد تبخرت حياته وتلاشت .
اللحظة ليست فراغاً ولكنها ملء الزمن وفيها ظهر المسيح . وليست الظروف هي
التي تتحكم في اللحظة بل الإنسان القدّ ، البطل القائم أمام الله هو الذي يملؤها ، لا
أفراد القطيع المتساقبون إلى المرعى والتناسل والمبتذل من الأعمال ، يملؤها نبي يعلو
على الزمن. ولا يخطرون في بال أحد أن يكون هذا البطل سوبرمان نيتشه ، أو أحد
المبتليين العقلانيين ، بل رجلاً نبوّى الروح مثل كيركغورد ، يلقي بنفسه في
الصراع ، ويستشعر خطيئته وضعفه وما يمليه عليه واجبه من الجهاد في سبيل
غايات سامية ، فيخرف في المعركة بطلا ، استوقف المنية وسقط في صميم الأبدية .
هنية كيركغورد ليست تأملاً صوفياً ولا حلماً نفسانياً ، أى بسلوكولوجياً ،
ولاخيالاً شعرياً ، ولا وليدة الضرورة والجبرية ، بل ظهور الأبدية في الزمن ، وامتنياز
المسيحي القدّ الذي يؤدى الرسالة فيوقف الأجيال من سباتها ويغير وجه التاريخ .
ذلك هو رجل الساعة الذي يعرف مكانته فلا يعيش في الماضي ، ولا يحلم
في المستقبل ، بل يعمل في الحاضر السرملى بدون خوف ولا خشية ، لأن الله
معه . بهذه الحماسة وبهذه الغيرة الرسولية شهر «سورين» الحرب على الكنيسة الرسمية
واضحاً نصب عينيه موقف السيد المسيح في الهيكل ، إذ قلب موائد الصيارف
وباعة الحمام ، وصاح بهم : بئى بيت الصلاة يدعى ، وأنتم جعلتموه مغارة
للصوص .

لقد حان لنا بعد هذا الطواف أن نلقى نظرة إجمالية على كيركغورد ، ذلك الرجل اللغز ، فترى فيه الصراع والتناقض أشلما يكون الصراع . ولقد اتهمه النقاد بأنه ناقض مبادئه الأساسية ، إذ عمد إلى المفاهيم العقلية لإثبات فكرته ، أى أنه عقلان التناقض وبرر اللامعقول والخلف ، وأخذ القلق برغم زعمه أن الحقيقة الوجودية تحس فقط ولا تعطى ، ويستحيل الإقضاء بها كما تعلم العلوم ، لأنها تخرج بذلك عن الفردية ، وتدخل فى نطاق العام .

أيقدم كيركغورد على هذا وهو الثائر على هيجل ، الناقم على العقلنة وعلى العمومية ، الواضع نصب عينيه أفراداً كأبيوب وإبراهيم ؟ لقد نعى على هيجل سلوك طريق العقل والبرهان للتدليل على نظريته ، ولكن ألم يسلك هو طريق البرهنة ؟ ، الطريق التى حرمها على سواه حيث يقول : « لقد حاولت البرهنة على ضرورة اللامعقول ولكنها برهنة تختلف عن الأساليب الفلسفية . » أليس فى قوله هذا تناقض ظاهر ؟ فإذا كان اللامعقول ضرورياً فكيف يبقى غير معقول ؟ إذ لا بد للضرورة أن يكون معقولا ، كما أنه لا بد للنار أن تكون حامية . فإذا سلمنا بأن اللامعقول يظل كذلك ما دام ذاتياً أى داخلياً مكبوتاً فى صدر صاحبه ، فلا بد أن يصير معقولا متى كشفت عن حقيقته . فلوظن أن أحد الجنود قتل فى المعركة واجتمع رفاقه لتأبينه ، ثم ظهر أنه كان مخبئاً فى أحد الكهوف ، وهو على خير وعافية ، أفيجوز لرفاقه أن يثابروا على حفلة التأبين ، أم يجب إدخال رفيقهم فى الصف وإدراجه فى عداد الحاضرين ؟

وبينا نرى كيركغورد يقول : الإيمان هو هذا اللامعقول الذى يؤثر الفرد على العام ، يعود فيقول : ولكن هذا الفرد لا يكون كذلك إلا بأن يخضع للعام أولاً ويندرج فيه . فما باله يتحفظ بهذا المقدار ، وأين هى الوثبة التى تغنى بها ؟ عجيب أمره يا هيجل ، يعيب عليك الخصوم طريقك ثم يسلكونها ، أو يمرون بيمانها على الأقل . أتراك غرست على جوانبها ورداً ينفر الناس من شوكة ، ولكنهم يتوقون إلى عبيره كلما أعوزهم الطبيب ؟

ولكن كيركغور يستلزم فيزعم أن الخلف (L'absurde) ليس على إطلاقه . أجل إن تجسّد الله وولادته في مغارة وظهوره حقيراً ، أمور لا معقولة ولكنها لا معقولة نسبياً . وهناك ما هو أعمق في الخلف واللامعقولة المطلقة . فلو بقى الله مجهولاً ، أى بدون تجسّد ، وظل متوارياً ، لكان ممثلاً هزلياً لا ربّاً ولا أباً للبشر .

بين المعقول واللامعقول ، بين الشك والإيمان ، والمتدين والشاعر ، والديالكتيكي والتمكّم ، واليائس والمثول ، والقلق والمطمئن ، واللوثيرية والكاثوليكية مضى كيركغور شهيداً . شهيد الصراع النفساني المائل الذى يسجل في صفحة خلود مبداء القاتل ، بأن الله يعذب بحبه ، وأن على الإنسان تحرير نفسه من نفسه ، وترك باب الرجاء مفتوحاً في ليل الخطوب ، مهما تكاثفت سدول الظلمة . تلك الوثبة الخطرة في المجهول أربت على شطحات الصوفية في الإيمان .

ومن أهم النقاط الى شغلت كيركغور إيجاد السبيل للخروج من الذاتية ، أى من هذه الدائرة التى يلور فيها العقل على نفسه شبه محمول . أجل إنه ألح على هذه النقطة كل الإلحاح ، وأشعر العالم بأن هناك شيئاً خارج الذات هو المطلق المتعالى ، به يصطلم الفكر ولا يتعداه .

وهذا ما وقع له إذ حمل العقل ما لا يحمل فاصطلم ، فعلى عنه إلى الإيمان . ذاك هو الصراع الذى لا ينقضى ، صراع يحرم صاحبه الرقاد والغفلة ، ونداء شبيه بقول الشاعر :

ألا أيها النوم وبحكمكم هبوا ! بل شبيه بصوت المؤذن : الصلاة خير من النوم . وكان كيركغور المنادى والمنادى في آن واحد . ومن بعده تجاوزت الأصلاء ورنّت في المسامع . وبما لا ريب فيه أنه أحد العظماء الذين جاءوا الدنيا فمكثوا فيها ليلة ، وخلقوا ضحاحاً لمن جاء بعلمهم ليحدث بنعمة ربه على المختارين .

ومن مظاهر عظمته تواضعه ، إذ يحسب نفسه رجلاً فقيراً ، لا قائداً ولا معلماً ولا مرجحاً بل شرطياً أوجاسوساً في خلمة الله . وكثيراً ما تستخدم دوائر الشرطة

أصحاب السابقات في الإجرام، وترغمهم على الطاعة، آخذة بزمامهم كما يأخذ الفارس بلجام الفرس، مع الفارق العظيم، وهو أن العناية الإلهية تأخذ الحاطئ بالرفق والمحبة، وتقوده في طريق الخلاص، وتسخر مواهبه لغاياتها السامية.

ثار كيركغورد على زمن طغت فيه الملذات، وصاد الترف، وحلت المفاهيم العقلية والإحصاءات العلمية محل الحياة الخائفة، وهانت فيه الأسرار الإلهية الإيمانية هواناً قصياً، حتى غدت في جملة المشكلات الدنيوية، رخيصة القيمة سهلة الحل، ليئة مائعة تكاد تنبخر لفرط ميوعتها، فلا عقبة ولا صعوبة في طريق البهلوانية والمهارة. المهارة التي تطيح بالقيم المقلعة، وتنهب بما في الإنسان من سرمدية لأنها شهادة كاذبة ضد السرمدية وتمويه على الوجود، واختلاس الإنسان من بين يدي الله.

الجماعة قتلت الفرد فلا شخصية له، فهو أشبه شيء بأوراق النقد الوصفة التي تداولتها الأيدي، فلا فرق بين ورقة قيمتها ألف فرنك وأخرى تعادها. كذلك لا فرق بين زيد وعمرو، كما لا فرق بين كبش وكبش.

ثار كيركغورد في عصر اضمحلال الشخصية وسقوط الفرد في الناس، إذ غلت العقلنة كل شيء، وتكاثرت الخليلث السطحي عن الروح حتى نسى الناس الروح القدس، وأصبحت الحقيقة موضوع الخطابة والشعر، كما لو كان في وسع دماغ أن يلقبها إلى دماغ، كما تستطيع اليد إلقاء النقد إلى اليد. لقد أهاب كيركغورد بالناس إلى الإيمان وإلى الصراع والشعور بالمسؤولية، إلى الاقتداء بالمسيح. ومعنى ذلك محبة الله ومحبة القريب باعتبار البشر كلهم إخوة. وعبثاً ينشد البشر هذه الأخوة خارج الدين. المسيحية فوق الأممية والطائفية، ويمثلها كيركغورد عن أن تكون كاليهودية، لا تدين إلا بقوميتها باعتبار اليهود شعب الله الخاص، فثباً له من زعم ضيف. وبما أن البشر أخوة يتحم عليهم أن ينشدوا الكمال، ويتطلّعوا إلى الغاية السامية التي هي الله. الإنسان هو الذي يصنع

نفسه ويصنع التاريخ. ويدكرك هذا بكارل ماركس ولكن اليهودية هناك منصرفة
 إلى المادية ، على حين أنها هنا مطبوعة بطابع الروح والفردية .
 وقبل أن نختم الكلام في كيركغور نرى لزماً علينا أن ننحى أمام عبقرية
 رجل غير وجه التاريخ .

فريدريك نيتشه

١٨٤٤ - ١٩٠٠

لا ريب أن فريدريك نيتشه أثر في الوجودية كلها إلى حد بعيد ، وبخاصة في الوجودية الملحدة، فانتشر صدهاء في الآفاق الأوروبية قبل أن تغمرها موجة كيركغور ، ذاك أن الفيلسوف الدانمركي تضاعل صيته في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، فلما عاد وانتشر في أوائل القرن العشرين كان الطريق معبداً بما تركت مؤلفات نيتشه في النفوس .

ولقد رأينا أن نذكر كيركغور في مسهل الكلام على نيتشه لما بينهما من وجوه الشبه ، برغم التباين من جهة الإيمان ، ولقد التقيا غير مرة على صعيد التفكير ، وعلى غير موعد ، وبدون تعارف . فكلاهما تطوع لمحاربة المثالية التي تبرمت بها صلور الكثيرين من المفكرين ، فأصبحوا ينتظرون الخلاص من البهلوانية العقلية ، فجاءهم الفرج على يد نيتشه ، ثم عقبه كيركغور ، وإن كان الدانمركي سابقاً في التاريخ والتأليف . من أجل ذلك يعد فريدريك سابقاً في بشارة الإنجيل الجديد ، وكلاهما يرى الفلسفة ملازمة للحياة ، فما تفكير المرء إلا انعكاس حياته في مرآة ، لذلك يقول نيتشه إنه كتب ما كتب بلعه .

وكلاهما عدو لهجل متأثر بشوبنهاور الناقم على هجل لي أسانذة الفلسفة الألمان . وكلاهما أعجب بسقراط ، فاتخذ كيركغور أستاذاً واتخذ نيتشه عدواً ، على أنه كان يحترم ذلك العدو . كلاهما يتجه إلى الفرد ، إلى الإنسان الغامض ، فيكتفي بأن يوجهه توجيهاً ليترك له حرية إنشاء نفسه .

كيركغور يقول بالرجل الفذ ، ونيتشه يعرض وجه زرادشت المتعالي على الجماهير .

كير كفورد يريد الإنسان مسيحياً صميماً رفيعاً، ونيتشه ينشد السوبرمان .
كير كفورد مؤمن ثار على المسيحية السطحية ، ونيتشه ملحد ثار عليها
للسبب نفسه .

كير كفورد أقام الإيمان مقام المعرفة الموضوعية، ونيتشه أحل محلها إرادة القوة.
كلاهما ديناميكي خلاق، يحب الصراع ويرغمى على المخاطر .
كلاهما أراد التعالي، فغنى به كير كفورد سمو الإنسان على نفسه متجهاً إلى
الله ، ونيتشه أوجب على الإنسان أن يتجاوز نفسه متجهاً إلى السوبرمان .
كير كفورد قال بالهنية الأبدية، ونيتشه قال بالعود الأبدى . كلاهما انتقد
الفلسفة العقلانية فأفضت طريقهما إلى السقوط . أما سقوط كير كفورد فأنهى
بالالتجاء إلى الله ، وكذلك سقوط السوبرمان أفضى إلى الله ولو عن طريق
معاكس .

كلاهما أخفق في حياته الخاصة، فتألم وعاش في عزلة رهيبة، واستمات في
سبيل تأييد فكرة .

وكلاهما كتب حياته بدموعه

يلى ! إن تفكير المرء لا يفصل عن حياته، ولقد تهكم نيتشه، كما تهكم من
قبله كير كفورد ، بالمثاليين القائلين بالعقل المحض والإنسان المحض ، ذلك
الإنسان المجرد ، أين تجده ؟

إن الإيمان يعلم بوجود ملائكة وربما صحت فيهم تلك المحضية ، أما الإنسان
المحض فلا نعرف له أثراً ، كما أننا لا نفقه معنى لكل فلسفة تنفصل عن الحياة .
ثم هل يستطيع « هجل » نفسه أن يزعم بأن فلسفة التصورية لم تتأثر بشيء مما في
هذه الفانية ؟

ويذكرك هذا البحث بقانون عفو يصدر فيتناول بعض الجرائم، ويسكت عن
غيرها مما هو أقل خطراً منها، أو بقانون يعنى من ضرائب دين سواها، فتحسب أن
المشرع ابتغى وجه الله والعدالة ، على حين أنه يقصد أشخاصاً معينين ، فإذا

صحّ التجريد (المحضية) فلأنما يصح ذلك في الرياضيات ، كما لو قلنا إن خمسة وخسة يعادلان عشرة ، فإننا صادقون في زعمنا أننا لم نفكر بخمسة رجال أو خمسة أرغفة . وإذا أنت غلغلت ببصيرتك في ضمائر المفكرين والشعراء والكتّاب ، فإنك ترى واحدهم يفكر بمنافس أو خصم إذ يكتب . ألا ترى أن برغسون يستهدف كمنط ، وشوبنهاور يستهدف هجل وهلمّ جرا ؟ .

المجرد المجرد بعيد عن التصور ، حتى عن أذهان القديسين ، فهؤلاء يضعون نصب أعينهم قديساً يقتلون به أو يبذّونه . ثم إن الصور التي نطرحها في الغيبيات (الميتافيزيقية) ننسجها على منوال يتلاءم مع مشاهداتنا اليومية .

فإذا استطعت أن تتصور امرأة وضعت جنيئاً بدون أى شعور بالآلم استطعت أن تتمثل فكراً مجرداً . من أجل هذا قال نيتشه بحق إن الفكر وليد الوجود والخلق وما يتصل بهما ، فكل تفكير وجوديّ ضرب بمجنونه في أعماق الإنسان . وهذا ما يشرح لك التغيّر الطارئ على الإنسان في تفكيره ، فليس تفكيرك شاباً كتفكيرك شيخاً ، وليس نظرك إلى الثروة وأنت فقير جائع ، كنظرك إلىها وقد أصبحت غنياً .

جاء أن الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان ، كان قبل أن يتولى الخلافة يتظاهر بالتدين ، فلما جاءه بجبر الخلافة كان قاعداً والمصحف في حجره ، فأطبقه وقال : هذا آخر العهد بك أو هذا فراق بيني وبينك .

إن الآلة تستطيع السير في خطّ مستقيم منظم ، أما الإنسان ذلك المجهول فلا تمرّ به لحظة كأحدها . لذلك لم يتقيد نيتشه في مؤلفاته بما سبقها ، بحيث ترتبط بها وتكون هذه النتائج لتلك المقدمات . ذلك أن حياته التي لم تنفصل عن فلسفته كانت جد مضطربة . ويمرنا هذا القول إلى المرور بحياته الخاصة أسرع ما يكون المرور نظراً لضيق المقام .

ولد نيتشه في روكن (Roccken) سنة ١٨٤٤ ونشأ يتم الأب ، وعاش مريضاً معذباً ، فاضطره مرضه للتنقل مستشفياً . وقد كان لذلك التنقل بين

فينيسيا وتيران ونيس ، وللإصطيف في جبال سيلزا ماريا أثر كبير في تفكيره . ولا ريب أن كثرة التجوال وتبدل الوجوه والاختلاط بمختلف الشعوب يغير من طابع المرء وتقاليده ، ويظهره على حالات نفسية جديدة . فلقد كان فردريك بمثابة الشريد الموزع الحياة بين غرف الفنادق ، وقمم الجبال ، وودارج السهول . وكما أن جسمه كان مترجلاً لا يطمئن به بلد ، ولا يستقر في أرض ، فكذلك أضحت فلسفته رجراجة تثب من أفق إلى أفق ، ومن واد إلى ربرب ، ومن صخر إلى كعب فلا تعرف إلى الركون سيلا . ولقد ظل الرجل بعيداً عن وطنه ألمانيا مدة عشرين سنة ، فولدت فيه الغربة وتغير المنازل والبيئات شعوراً هائجاً ، فأفرط في الحب والكراهة ، وكلف بالموسيقى وامتهته المطالعة أيما استهواء ، وكان في بدء أمره معجباً بالمفكرين القرنسين وخاصة بيسكال .

وبرزت نزعتة الوجودية في أثناء مطالعته ، إذ كان يعتمد على التحليل النفساني فيعيش الماضي ويربط فكره وقلبه بأعظم الرجال وكأنه معهم في جو واحد ، مع موسى وأفلاطون ويسوع وسينوزا .

قال متحدثاً عن نفسه : عند ما أتكلم عن أفلاطون وبيسكال وسينوزا أشعر أن دمهم يجري في عروقي ، وأحسب أنني من سلالة هرقليط وأنباذقليس (Empédocle) . ويتضح لك معنى هذا الانتساب متى عرفت كبرياء الرجل ، فما كتبه إلى شقيقته : سأقيم الحواجز حول أفكارى لئلا تدوس الخنازير بستانى ، وفي جملة الخنازير أولئك الثقلاء المعجبون بي من غير تفهم .

على أن ذلك الجبار الفكري اللطيف الحركات الأنيق الهدام ، كان قرماً في الرجال . وكان على وفور تهذيبه ولطف معشره يؤثر أن يظل محوطاً بهالة من الغموض والحذر ، فهو شريد شاذ ، لا زوج ولا وطن . وكان عليه أن يختار بين طريقتين : فإما أن يدع حياته تمر مرور النهر ، وإما أن ينطوي على ذاته فيحترق ويرسل شرار عبقريته فيلهب ما يلهب ، ويدمر ما يدمر ، وتكون حياته مأساة موصولة ، وأداة خلق واضطراب . فهو لا يكاد يعتق فكرة حتى يفرّ منها

إلى سواها ، دائم التحوال ودائم البحث من جديد . كذلك شأنه في التفكير وفي الصداقات ، فقد طلق سيد الفن صديقه وغر (Wagner) بعد أن شغف به حتى العبادة ، وقال بعد تخطيطه : أنا أعلم أني طبيعة شاذة وعرة المسالك ، فكل ما يمسني يذهب إلى أعماق .

ولقد توهم نفسه القوة التي لا شيء فوقها ، فهو القدر وبين يديه أعنة البشر ، إليه ألقيت مقاليد الإنسانية ، وبين كفيه موازين القيم وكان طبيعياً أن يعمد هذا الأتون المضطرم إلى إحراق الحواجز وتهديم كل ما يقف في طريق الحرية ، عشيقته منذ شبابه الأول . أولم يكتب وهو تلميذ في الخامسة عشرة من سنه : لا يحق لأحد أن يتجاسر فيسألني عن وطني ، فلست مرتبطاً بالمكان ولا بالزمان الذي يمر ، إني طليق كالهواء ؟ .

وهو دائم التناقض لا يترى ولا يبرم أمراً ، فتراه دائم العراك مع أصحابه ومع نفسه . وربما كان ذلك عن حسن نية ، ولكنه جلب على نفسه العزلة وتحاماه الناس واجتنبوه . ولا ريب أن كبريائه كانت في الأسباب الرئيسة التي جرت عليه وعلى الملائكة من قبله ما جرت من التكبّات . ألم يكتب إلى أمه وهو بعد تلميذ رخص العود : لن يؤثر على أحد ، لأنني لم أر حتى الآن من هو فوق .

وكتب إلى أخته : إن كبريائي لتحول دون ظني بأن في وسع إنسان أن يحبني ، لأن ذلك يوجب عليه أن يعرف من أنا ، ولا أحسب أن في مقدوري التعلق بأحد ، لأن ذلك يفترض أني ألقيت إنساناً في مرتبتي ، لفلنك لم أجد خلا أسراليه مشاغلي وهوى ومجدي . لقد كان الرجل في عزلة رهيبة ، أليس هو القاتل : اشتبهت البشر ونشدتهم فلم أجد سوى ذاتي ، ولقد سئمت من ذاتي . لم يعد يأتي إلى أحد ولقد اتجهت صوب الكل ولكني لم آت أحداً . ولقد كتب إلى أخته في سنة ١٨٨٨ قبل انتهاء حياته العاقلة بقليل : لا يكاد يبلغني صوت صديق ، أنا الآن وحدي ، ولقد مرت بي سنون أقفرت من العزاء ، فلا قطرة إنسانية فيها ولا نفحة حب . لقد أصيب نيتشه بأمراض شتى لزمته مدة عشرين سنة ، صرفها عبقرياً

خلاقاً ثم أنهت حياته بالجنون . أجل ! لقد كانت عبقريته الزاخرة بالشر تطل من خلال الفترات التي تهادنه فيها الآلام ، كما تطلع النجوم المذنبة من وراء الغيوم في الليالي الليلية ، فهي نيرة خفيفة معاً . فما كتبه إلى أخته في تشرين سنة ١٨٨١ من مدينة جنوى : إني لفخور سعيد سعادة أمير أصيل . . . أخطر على الجبال الشوامخ كما كنت أفضل على قن سيلزا ماريا ، ترنحني الغبطة ونشوة الظفر ، وألف المستقبل بنظرة لم يمرّ عليها أحد قبلي . . . ثقي بي ! إن لي صدرى كل بذور العبقرية الأوروبية وغير الأوروبية ، وربما يأتي يوم تتطلع فيه إلى النور واجفة خجلى .

ولا يسعنا أن نمر بهذا الوصف مرّاً سريعاً ، فإن مقام نيتشه في الجبال ، متخطراً على رعانها كالريال ، ولو مريضاً ، وبخاصة مقامه في صرود سيلزا ماريا التي تملو عن سطح البحر ستة آلاف قدم ، ومنظر الشاطئ المتوسطي الضاحك للشمس ، كل تلك المحاسن احتدمت في نفسه فتأثر بحاسة الإبصار وروعة المشاهد التي اجتذبت اليونان من قبله ، فأثرت في تفكيرهم وفهم . وربما كانت وحدة المشاعر تلك سبباً رئيساً في حبه لليونان ومسايرتهم غير مرة .

معلوم أن في فلسفة نيتشه نقطتين أساسيتين : المأساة والسويمان ، وكلتا الفكرتين وليدة الجبل والشاطئ . من هنا الجبل الشاهق الذي يمد بصره إلى البعيد البعيد ، ومن هناك الهاوية العميقة التي تمحى فيها الصخور والغراس وما يصطنعه الإنسان من حقل وزرع وفاكهة .

الجبل الشاهق والهاوية العميقة أوقعا نيتشه في مثل نشوة السكران ، فاعتراه الدوار ، وهبطت عليه فكرة الإبداع والخلق ، وبدأت في تلك المنهيات قصة السويمان ، و « هكذا تكلم زرادشت » . ولكن روحانية الجبل قاسية فظة ، فإن العلو يحا الأشكال والإنسان معاً ، فجرد الطبيعة من إنسانيتها ، أى أن يد الإنسان لم ترتفع إلى تلك الذرى فتمهرها بطابعها وترتبها وفقاً لمنافعها ، فتجعل من القن فاكهة وأبناً وحدائق غلياً وجنات ألفافاً ، بل امتدت إلى السهول والأوداء

فاستبقتها طعاماً هنياً وشراباً سائغاً .

وجد نيتشه على علو ستة آلاف قدم عن الإنسان والزمان على حد تعبيره ، فهبطت عليه فكرة السوبرمان . على أن الدوار الذى اعتراه لم ينبج عن رؤية العلو وحدها بل عن منظر المنحنى أو الجرف ، حيث تزل النور وتهوى العقبان . وذلك الجرف الذى يجذبك هو الذى يدفعك فتحاول التغلب عليه . ومن هنا نبتت فى رأسه فكرة التغلب والسلطان ، ونظرة البطش التى طوحت بالألمان ، ومصلدها عبقرى رعديد فى الميدان ، فسماها إرادة القوة (La volonté de puissance) هناك على ذلك الجبل قال فردريك : أسمى ما أتوق إليه هو أن أنظر بعين زرادشت نظرة تخترق المدى ، فترى الإنسان وهو دون نفسه ، ودون ما خلق له ، فيا للانتصار على الذات ، ويا ما أطيب مواجهة الصعوبات ، والتزلج فى المخاطر ، تسلق وصعود ومغامرات ، ونفس لا ترتاح أبداً ! .

من هذا الضعف حيال الطبيعة والواقع استيقظت المأساة فى نفس نيتشه . ولكنه استشعر عظمتة أيضاً إذ خلق فوقها بفكره خلافاً لشوبهور الذى أحس بالضعف فتشائم ، وخلافاً لپسكال الذى لما استشعر عظمة الفكر من جهة ، وعظمة الكون من جهة أخرى هرع إلى الله . أما نيتشه فأعلن موت الله . ألا تراه يقول فى وصف المجنون الذى قتل الله : « لقد قتلنا الإله وهو عمل جد عظيم ، فيجب أن نكون نحن الآلهة بعد هذا العمل الذى ليس أعظم منه . وإن من يولد بعدنا يدخل فى تأريخ لا مثيل له ؟ لقد أراد نيتشه أن يكون السابق ، وأن يكون له شرف القتل ، ولكنه لم يقل لا أومن بوجوده . وهو بإعلانه موت الله أبرز فكرته فى الإلحاد وفكرة معاصريه . ولا مثل لماذا مات الله ، أجاب : من شفقتة على الأشرار ، فإنهم لا يطيقون شاهداً من هذا النوع ! .

أنكر نيتشه وجود الله لينفذ العالم ، ناظراً إليه من خلال الشاطئ المتوسطى الضاحك ، كما نظر إليه اليونان من قبل ، لذلك جاءت فلسفته تتذبذب

كرقاص الساعة بين المأساة والضحك. تلك هي فلسفة التغير والصيرورة ، ومن هنا كان ولعه بهرقليط شديداً ، ولكنه شوه نظره معلمه الذى أهمل الغريزة ، أما نيتشه فعظمها وامتدح الفلاسفة الذين سبقوا سقراط فقال : ما أعمقهم من مفكرين ! لأنهم كانوا مسطحين . يعنى بذلك أن البساطة تقود إلى الواقعية ومن ثم إلى الغريزة . ولم يتورع صاحبنا عن سب سقراط لأنه جحد الصيرورة ، كما أنه شتم أفلاطون لأنه هرب من الواقع إلى المثالية .

ولولم يعتمد نيتشه الصيرورة لما استطاع التوفيق بين ديونيسيوس وأبولون ، وهما الرمزان اليونانيان المتعارضان ، فأبولون هو الشمس الضاحكة للبحر ، برغم الإعصار والأمواج التى تمثل ديونيسيوس . كذلك على الإنسان أن يبتسم من خلال آلامه . وأعجب نيتشه إعجاباً عميقاً بالشاعر أشيل (Echyle) وببطله بروموته الذى سرق النار وأعطاهها للبشر . ومعنى ذلك أن الإنسان أكل الفرة المحرمة فأصبح حرّاً ، وأن أئمن ما حصلت عليه البشرية انتزعتة بجنابة ، ومن هنا وقعت الواقعة بين الله والإنسان ، وليس بمعتلر على الإنسان أن يرتفع إلى الآلهة فيصبحوا حلفاءه .

قال الإنجيل : طوبى للنفية قلوبهم لأنهم يعاينون الله. وقال نيتشه : طوبى للنفية قلوبهم لأنهم لا يعاينون الله. وقال لا نريد ملكوت السموات فنحن بشر ، نريد ملكوتاً أرضياً ، وأردف قوله : أيها الناس تعلموا الضحك . فاعجب لهذا المقتن الذى يوفق بين المأساة والمهزلة .

بسكال ونيتشه نظرا إلى ما فوقهما وممعا نداء اللانهاية . أما بسكال فرأى الهاوية فى الله ، وأما نيتشه فرأى الله فى الهاوية ، وأوجب علينا أن نصنع الله فلا نجعله على صورتنا ، بل نكون نحن على صورته ، ولكن تلك الصورة تسمو عن البشرية لأنها السوبرمان .

الشاطىء الضاحك حل نيتشه على التضاحك فتمنى إلماً راقصاً ، وفى رأى

بعض النقاد أن فكرة العود الأبدى مصدرها رقصة الإله الهندي (Cliva) . قلله
درّ الجبل ! تمخّض فولد السوبرمان الذى يدوس كل المبادئ الى يدين بها
الناس ، فيكون المقدام العايب بالمخاطر ، ويا ما أجمل الشاطئ الذى أوحى إليه
الضحك والرقص والإله الراقص ! .

ما هو السوبرمان ؟

يأخذ علينا متعنت في علم النحو استعمالنا (ما) في التساؤل عن السوبرمان ،
ويوجب علينا استعمال (من) . أو ليس السوبرمان أعقل العقلاء ، فكيف نتجاوز
هذا التجوز ونترله مترلة غير العاقل ؟ .

لقد صادف نيتشه استحساناً عظيماً في النفوس العطشى إلى القوضى ، وأخذ
الكثيرون من أدباء العرب عن نيتشه إلحاده ونزعته الانقلابية ، بل إنهم لم يأخذوا
عنه سوى الانقلابات غافلين عن فلسفته ، لأن تفهمها يقتضيهما جهداً كبيراً ،
فرددوا لفظة (السوبرمان) غير مدركين المعنى الذي حملها إياه مبدعها ، ففهموا
منها أنها الإنسان الذي يمتاز عن الطبقة العادية . وقد خطر لأحد الأدباء
البنانيين أن يقيم رابطة تعارف بين الأدباء ، فوضع لائحة بأسمائهم أقحم فيها اسم
كاتب هذه السطور وأسماء من هم دونه ، مطلقاً علينا جميعاً نعت (سوبرمن) .
لذلك رأيت وجوب تعريف السوبرمان النيتشي الذي تتعثر به الأكسنة في كل
مناسبة ، حتى غدا في ضالة شأنه ، نظيراً للقب أستاذ الذي يطلق في البلاد العربية
وتخاصة في لبنان ، على كل محترف ، ولو كان طبيباً أو خياطاً أو سائق سيارة .
يتبادر إلى الذهن أن المراد بالسوبرمان الرجل العظيم الواسع الآمال ، البعيد
المطامع ، ولكن نيتشه لا يرى ذلك ، فإن العظماء سواء أكانوا قواداً أم محترفين
أم فلاسفة أم شعراء ، هم رجال حقيقيون مركبون من لحم ودم ، يهددهم الخطر من
داخل ومن خارج ، من قبل نفوسهم ومن قبل المجتمع ، فالمجتمع عدو العظماء
والأكابر ينهارون ويتوارون . تلك هي القاعدة ، فإذا وجد الرجل المنتظر فن قبيل
شواذ الشواذ . ومعنى ذلك أن عظمة الإنسانية لا تستطيع أن تلبس صورة

فتتقمص رجلاً . الإنسان الأعلى (Le surhomme) يحمله المجتمع كما يحمل السر العميق . وحيال هذه الخيبة يتجه نيتشه شطر الممكن فيقول : ربما بقي الأفضل طلي الخفاء ، لا يكاد يطل من الظلمة حتى يتوارى في الحياة الأبدية ، (والحياة الأبدية هزيلة في يد نيتشه لأنها العود الأبدي كما سترى) . والرجل العظيم يبقى دائماً مخفياً كالنجمة البعيدة ، فليس من يشهد انتصاره ولا من يشيد بمجده . ويقول في مكان آخر : حتى الآن لم يرتفع واحد من أرباب الفن يمكننا من تصور الإنسان الأعلى ، أى الإنسان الأبسط والأكل . وترى في هذين التحديدين (الأبسط والأكل) أنه ينظر إلى صفتين هما للبارى تعالى الذى يريد استبداله .

مهما يرتفع الإنسان يظل في نظر صاحبنا موضوع ريب ، أو ليس هو القاتل ! أترفعون أيها العظماء ؟ أو ليس هذا الذى يدفعكم إلى التصعيد هو أحط شيء فيكم ؟ أو لستم المهزيمين من أمام أنفسكم .

ولا عجب فإن في طبيعة فردريك التائق إلى العلو دائماً أبداً ألا يستقر على صورة حقيقية ، وألاً يقف عند حد . ولقد وصف هؤلاء العظماء ، بالرغم من نقائصهم ، فوضعهم في حضرة (زرادشت) ، فأخذوا يشكون سوء حالهم ، فالملوك يتلمسون لأنهم يملكون على الرعاع والأوباش ، والبابا يشكون من افتقاره إلى معرفة الأمور الإلهية ، والبشع المنظر يتلمز من احتقاره لنفسه وهلم جرأ . ولكن زرادشت يزرهم ويزدرهم في آخر المطاف ، ولا يجد بينهم واحداً يستحق اسم الإنسان الأعلى .

ويتنكر نيتشه لعبادة الأبطال ، بحجة أن من يكرم شخصاً باعتباره كاملاً يخلق الممكنات التي فيه . فن يكرم أديسون مثلاً ، وله في الكهرباء من المحترعات ما يربى على الخمسين ، يقتل فيه قوته الباقية لاختراع غيرها . ولا ريب أن الإكرام الذى أحيط به نابليون الأول أثر كثيراً في نظرة نيتشه هذه . فالرجل الممكن أن يدعى عظيماً ، في عرف صاحبنا ، يتحم عليه أن يظل في حالة من

القموض ، فلا تظهر مميزاته وخصائصه عن قرب ، كما لا تظهر نوائى الصخور فى منحى الجبل بل عظمة الارتفاع وعمق الهاوية .

حقاً لقد أوقفنا هذا الفيلسوف فى حيرة ، فإذا يقصد بالسورمان ؟

إن نيتشه الذى جنى عليه مقامه فى قمم سيلزا ماريا يظل يحلم بالعلو والتعالى (Transcendence) أى بأن يسابق الإنسان نفسه . أما تعالى فى عرف المؤمنين بالله فطريقة معلومة ، ولكن نيتشه الذى أعلن موت الله يريد إحلال السورمان مكانه ، ويبحث عن كيفية اختراع هذا البديل ، فإذا يعمل ، أيقف مكتوف اليدين فى هذا الطريق الوعر ؟

كلا ، فاسمعه يقول بلسان زرادشت : « أما وقد أفلسنا من الإنسان فلنمش قُدماً ، السورمان هو الذى يستهوينى ، وهو الوحيد الذى يحتل قلبى لا الإنسان ، لا القريب ولا الفقير ولا المسكين ولا الأفضل ، وكل ما أستطيع أن أحب فى الإنسان هو أنه درجة انتقال أو واسطة » . ومن هذا المقطع الأخير يتبين لنا أمران : أولاً أن نيتشه لا يهتم للناحية الظاهرة من الإنسان ولا للناحية الخفية ، بل لما يصير بواسطة الإنسان أعلى من الإنسان ، ثانياً أنه أسقط القريب والأفضل والفقير والمسكين من الحساب نكاية بالمسيح ، وراح ينشد السورمان .

قيل إن كلباً أصاب رغيماً محروفاً ، فحمله واجتاز الهر ليأكله فى الضفة الثانية ، وبينما هو عابر لمح ظل الرغيث المحروق فى الماء فتوهمه رغيماً آخر ، وآثره على الذى معه ، وفتح شقيقه ليأخذ الرغيث الصحيح فضيع ما كان فى حوزته وتوارى الظل . إذن فهمة نيتشه هى خلق السورمان ، وهو يوضح ذلك بقوله : إن ماهيتنا تقتضى خلق ما هو أعلى منا ، يجب أن نخلق هذه الكائنات التى هى أعلى من كل الجنس البشرى ، يجب أن يأتى فى وقت ما ذلك المخلص الذى يخلع على الأرض معناها ويعطيها غايتها ، ذلك الذى يغلب الله ويتصر على العدم . مات الله فليعيش السورمان .

إن مهمة الناظر إلى المريخ بالعين المجردة ليتبين ما إذا كان مأهولاً ، أيسر

من مهمة نيتشه الناشد السوبرمان وهو يجهل تحديد ماهيته. إن الله لا يكلف نفساً إلا وسعها، ونيتشه يكلف البشر ما لا يطيقون قائلًا : « فلتكن لكم القوة لتنظروا إلى ما فوق مقدار ألف مرة فوق ما تنظرون إلى الكائنات » . وقد تصحّ هذه النظرية إذا وجه الكلام إلى المتصوفين أو إلى القاصرين أنفسهم على التأمل، ولكن ما قيمتها في الصعيد العملي، وهل في وسعها أن تخلق السوبرمان ؟ إنه ليطالب من البشرية أن تضحّي بنفسها في سبيل السوبرمان، وأن ترقص فوق رأس نفسها . إن الضفدعة التي حاولت أن تصير ثوراً لأقل حماقة من ذلك العبقري المتخبط ! أجل يستحيل على الضفدعة أن تصبح ثوراً للقارق الجسمي الهائل بينهما، ولكن بينهما على الأقل نسبة الحيوانية . وإن مهمة دروين في بحثه عن الحلقة المفقودة بين القرد والإنسان ، لأيسر من مهمة نيتشه ، فالقرد والإنسان معروفان لا يتقصهما إلا الوسيط ، أى مجهول واحد ، أما هذه ففيها مجهولان : الوسيط والسوبرمان .

الإنسان في نظر نيتشه

تبيّن ممّا سلف أن نيتشه بالغ في تحقير الإنسان ، فأبغضه أشدّ ما يكون البغض ، فن أقواله فيه : « إن الذى يثير اشمئزازنا هو هذه الدودة الحقيرة ، الإنسان الذى ما يرح يتناسل » و « يمكننا التساؤل عما إذا كان هؤلاء المسافرون الجوّابون قد شهدوا فى طوافهم شيئاً يبعث على الكراهية والتقرّز أكثر من وجه الإنسان » و « إذا كان الله خلق الإنسان فإنما خلقه قرداً يلهو به فى أبديته الطويلة » و « يجب أن نفرح بالمنية المنقطة من الحياة والمعيدة إلى العدم » .

وعند ما يفكر نيتشه بأن لهذا الإنسان عقلاً ، يقول : « الإنسان أفسى الحيوانات وأشجعها ، وعند ما يفكر فهو الحيوان الذى يصدر أحكاماً . إنه لحيوان لم يصنّف بعد لأن فيه شيئاً آخر لم يحدّد . وعدم تحديد إمكانياته يخرج موقفه ويهدده ، لذلك فهو مرادف للمرض والاعتلال ، وإنه لا يدرك نفسه إلا من خارج فيظل حذراً من رأيه فى نفسه ، لذلك تراه يهّم لما يقال عنه ويأبه للشهرة والصيت » و « لكل إنسان ليلة قدره وحسن طالعهِ إذ ينكشف له أقنومه الأعلى (*Moi supérieur*) وكل غرائز الإنسان التى لا تجد منفذاً إلى الخارج تتحول إلى الداخلى ، وهكذا تصبح فى داخل الإنسان ما سموه فيها بعد نفساً ، فالعالم الداخلى واهن الأساس ينمو ما بين الأدمة والبشرة ، ثم يتسع ويعمق ويتشعّر طولاً وعرضاً بسبب الكبت الذى يكون السبب فى ارتفاع النفس وإبداع العقل ، كما يكون السبب فى انحطاطهما وهلمهما ، وللنفس مراحضها التى تصب فيها أقدارها مثلما يفعل الجسد . ومن هذا القبيل العلاقات الاجتماعية ومحبة الوطن والكون »

ولا يرى صاحبنا في الحب والتصوف والنسك إلا غرائز اصطلمت بحواجز ، منكراً مصدرها الروحي ، غير أن شيطانه لا يلبث أن يكذبه تكديماً ضمناً حين يقول : « إن الإنسان الذي تغلب على شهواته امتلك الصعيد الأخصب ، فن زرع في صعيد اقتلعت منه الشهوات وأتى بالأعمال الحسنة فقد أفلح » .

وما دام البحث يدور حول الإنسان فلنتنظر في الناحية الأدبية من فلسفة نيتشه أو في القيم الأخلاقية ، ولنبحث رأيه في الحقيقة وهل من حقيقة لديه ؟

يزعم نيتشه أن الممارك التي بلغها الإنسان إن هي إلا تأويلات قام بها العقل في حالات خاصة ، لذلك فإننا ندرك العالم ونفهمه تبعاً للدرجة العقل ، ومن جرّاء هذا فقد تراكم في التراث الإنساني منذ ألوف السنين ما تراكم ، مما يدعو حقائق ، نظراً إليها البشر بنظارات فنية وأدبية ودينية مصبوعة بميول العمياء ، ملوثة بالحب والخوف فعدت على الزمن هائلة مخيفة ذات معنى وروحانية زاخرة . ذلك أن العقل ابتدع سراباً ، واستودع الأشياء مفاهيمه وخلع عليها خيالاته ، وإن ما نسميه العالم اليوم هو نتيجة ضلالات وأوهام لا تحصى ، توالدت وتطورت على الزمن . فالطريقة التي بها يعقل الإنسان العالم هي ما يسمونه حقيقة في هذه الحياة ، وإن هي إلا الضلالة بعينها . فالحقيقة هي ذلك النوع من الضلال الذي لا يستطيع الإنسان الحي أن يعيش بدون . لذلك ولا كانت الحياة رئيسة وكل ما يجري فيها تابع لها ، سواء أكان هذا التابع مبدأ اقتصادياً أم أدبياً أم أخلاقياً فقد تحتمت الضلالة ولا مرد لها ، فن رفض الكذب رفض الحياة ، لأنه شرط أساسي فيها . وما دامت الضلالة مفيدة للحياة فهي حقيقة . وهذه الضلالة التي نسميها الحقيقة ليست فقط كذباً ، لأنها ثمرة كاذبة لتاريخ متغير متطور ولصيرورة مستمرة ، بل لأنها تختلف باختلاف البلدان والسكان . وختم نيتشه رأيه هذا بالعبارة التالية « يوجد عيون من جميع الأنواع ، وحقائق من جميع الأنواع إذن فلا يوجد حقيقة البتة » .

جميل أن نقول بالتغير والتحول ، فنقول مثلاً إن شجرة في بستاننا كان طولها

ثلاثة أمتار في العام الماضي ، وقد أصبحت أربعة أمتار هذه السنة ، ستكون خمسة إن شاء الله في العام المقبل . فالشجرة تتغير ولكن المتر يظل مؤلفاً من مئة سنتيمتر . ولا وضع الفرنسيين الكسور العشرية المترية — وربما كانت من أفضل ما وضعوا — احتفظوا بالمتر الذي اتخذوه نقطة ارتكاز في متحف بريتاي Breteuil في سفر (Sèvres) ، إذ أودعوا المتحف المذكور نموذجاً معدنياً ثابتاً . إذن فالمتر ، الذي اتخذ مقياساً لا يتبدل ، بنى في كفالة الحكومة . فإذا كان المتر — وهو معيار مادي — يقتضي مثل هذه الدقة ، ومثل هذا الثبات ، فكم تقتضي الحقيقة وهي عماد الأخلاق وركيزة المجتمع .

المتر في عهدة الحكومة ، والحقيقة يجب أن تعتمد على الله مصدر كل حقيقة ، فهو الكافل لما دون سواه . ولكن نيتشه يترها من سمائها ليضعها بين يدي الإنسان فيجردها من الميتافيزيقية ، ويتزع عنها لباسها المنطقي ، فتكون ما يعيشه الإنسان وما يختاره هو شخصياً . ولا معنى لما تقوله الكلاسيكية من التمييز بين الصدق والكذب ، فإنهما يستويان لأن مصدرهما الإنسان . الحقيقة إذن ليست موضوعية بل تصورية شخصية .

وقد قلت في معرض وصف معاوية بن أبي سفيان ، في ملحمة « عيد الغدير » أحياناً تنطبق على الحقيقة النيتشيه منها :

ليس أوهى من الحقيقة في كفه	يه فهي اللبان في الأفنان
تلتوى في كل هبة ريح	مثلما يلتوى قضيب البان
أو عجبناً يكون ما شاءه العج	إن أكرم بالمدرة العجان
يجعل الخبز وفق ما تنشد الآفة	واه وفق المكان والسكان
في مهب الهواء علق ميزا	نأ فن أين تثبت الكفتان
فالحكيم الكريم والاصل محتا	لا زنيماً في حكمه سيان
مكيا في ما أنت إلا كرجح الص	وت يأتي من غابر الأزمان
قايين هند أب لكل كنوب	دنيوى معطل الوجدان

الحكومة تعهدت المتر وكفلته، ولكن لا كفيل للحقيقة بنظر نيتشه، لأنه يقول لا كما قال الجاهل في قلبه ليس إله، بل يقولما بقلمه ولسانه ويعلن موت الله ولكن نظرة نيتشه إلى الحقيقة – ومن ثم إلى القيم والأخلاقيات – ليست الركن في فلسفته الهدامة، وإنما هي فرع على أصل، ونتيجة محتومة لنظريته الأساسية: نظرية تأويل الكون.

تأويل الكون

روى لى أحد العائدين من المهجر أن الخيل هناك تعاف أكل العشب متى أصفر لونه ويس. ونظراً لقلة العلف في الشتاء يمتلأ أصحابها لحملها على الأكل، فيضعون على عيون الجياد نظارات خضراء اللون، فتوهم العشب رطباً ندياً فتقضمه بشهوة .

والكون في نظريته تابع للنظارات، أى أنه وليد تأويل ما نراه من العالم . وما العالم إلا ما يرى منه ، فليس هنالك عالمان كما زعم كمنط : عالم الشيء بذاته وعالم الظواهر ، بل واحدهما هذا الذي نعيش فيه ونلمسه ، لا شيء وراء الأكمة . لا تعالى (Transcendence) بل محايثة أو ملازمة (Immanence) .

أما وقد ذكرنا النظارات ، فما هي النظارة التي ينفذ بصريته من ورائها إلى الكون ؟ أهى خضراء ملؤها الرجاء والتفاؤل كمنظارة Leibnitz ليبنتز ؟ أم سوداء فاحمة تبعث على التشاؤم كمنظارة شوبنهاور ؟ لا هذه ولا تلك ، إن نظارته مكتوب عليها : إرادة القوة . وحذار أن تفهم من إرادة القوة قوة الإرادة . يقول نيته : كل موجود له سبب ولوجوده معنى ، ويتعذر على العقل تصوّر الأشياء على غير هذا الأساس ، سواء أصاب في التأويل أم أخطأ ، سواء توهم البحر مصبوغاً بلون أزرق أم عرف السبب الحقيقي في الزرقة ، ولكنه تفسير على كل حال . فكل موجود كائن مفسر ، إذ لا شيء في ذاته كما يقول كمنط ، ولا معرفة مطلقة ، فمن طبيعة الوجود أن نخلع عليه من تصوراتنا ، من مخاوفنا وآمالنا ، من تفاسيرنا نحن ، لذلك ترى الإنسان يربط بين الظواهر متى توالى ويحمل لها معنى ، وهذا ما يسمونه الماهية . ومن هذه النظرة بلغ نيته نتيجتين : أولاهما أن لا كنه

ولا أساس حقيقى للأشياء قائم بذاته ، وثانيتهما أن نظرية المعرفة مستحيلة .
ومعنى ذلك أن الإنسان لا يجد فى الأشياء إلا ما يضعه فيها . وينطبق على هذا
القول المثل المعروف : « على قدر ما تضع بالقدر تشيل بالمعرفة » .
قال المتنبي :

وكان أثبت ما فيهم جسرهم يسقطن حولك والأرواح تنهزم
وينتشه يقول : أثبت ما فينا آراؤنا ، أما الحقائق فتتهزم . ومعلوم أن نظرية المعرفة
تقوم بعماد العقل ، فيختبر الإنسان عقله ليرى ما إذا كانت تلك الآلة
المختبرة تستطيع الإدراك أم لا . وبتحكم صاحبنا قائلًا من هو الفاحص ؟ أليس
هو العقل ذاته ، وما معنى هذه الآلة التى تفحص نفسها ؟
إنه لمن الغرابة بمكان أن يتصدى كئط لنقد العقل بالعقل ، وأغرب من ذلك
أن يزدري نيتشه العقل بالعقل ، وأن يحمل كلاهما على هذا المسكين حملتهما
الشعواء .

وفى طليعة الأسباب التى حملت نيتشه على نظرية التأويل هذه كونه لغويًا
عالمًا بسفر تكوين الألفاظ . ومن كان كذلك رأى من نفسه دافعاً للتفسير
ولتأويل النص على وجوه مختلفة . وليس أدل على هذا من نزعة اللغويين العرب
والمستعربين ، فالمعاجم وكتب اللغة حافلة بالمرادفات ووجوه التفسير . وباب
اشتقاق المعانى مفتوح إلى ما لا حد له . أليس أن كل فعل يبدأ بالتون وإلباء
يتضمن معنى الظهور والبروز والارتفاع ؟ كتعب وثبت وثيل وثيغ وثيش . وأن
الألفاظ التى تبدأ بالعين المعجمة تدل على الغيبة والغموض وما إليهما ، كغمس
وغاب وغطى وغير وهلم جرًا . ولكن ما لنا ولغة الآن ؟ فلنعد إلى نيتشه الذى
يرى أبواب تفسير النصوص مفتوحة على مصاريحها ، فيزعم أن كل نص قابل
لتأويل لا تحصى ، وأنه لا يجوز اعتبار واحد منها صحيحاً دون سواه . وفى عرفة
يجوز التذليل على الخطأ ، أما الصواب فلا سبيل إليه ، فإن ما نزعناه وعياً ليس إلا
مفسراً واهناً لنصوص نستشعرها ولا نعرفها ، وإن ما نتوهمه حقيقة واقعة هو شارح .

ومشروح معاً. وإنما الفكر على شكل دائرة يجنل إليك أنها تخترق نفسها ولكنها في الحقيقة توجد من جديد. والنص الذي أقرؤه هو في داخلي وخارج غنى ، بل لست شيئاً آخر سوى النص الذي أقرأ ، ولا أزال في أثناء القراءة والتأويل دائم التطور. ولكن أیظل هذا الدوران والتغير في التفسير مستمراً إلى ما لا حده ، بحكم إرادة القوة ؟ إن أرسطو وقف عند محرك أول ، فأين يقف نيتشه ؟ . أو ليس من العار عليه أن يقف ويتجمد وهو الحركة الدائمة ؟ ولكن هذه الحركة الدائمة لا تلبث أن تصطلم ، وبم تصطلم ؟ بحقيقة هي حقيقتها الخاصة ، ولكنها لا تقتصر على صاحبها نفسه. تلك الحقيقة تقوم بقراءة الكون من خلال رموز ، بحيث لا نرى فيه إلا رموزاً. ولكن هذا الاصطدام لا يتم في الفراغ ، فإن نيتشه برغم اللوار الذي تأصل فيه على شوامخ «سيلزا ماريا» يحس بأنه يرتطم بشيء ثابت . هناك شيء مستقر لا يتوارى عند التأويل واستبدال المعنى بسواه ، وهو أشبه شيء بالمادة الأرسطية التي تتعاقب عليها الصور ، إنها تتغير ويظل في قرارتها شيء ، ولولا ذلك لكانت الصورة وحدها تخلق الأشياء من العدم. ونيتشه برغم أنفه يشعر بشيء ثابت يظل برغم التحول ، ولكنه لا يستطيع القبض عليه فيقول : « إن في أعماق أعماقنا شيئاً لا يمكن تعديله . شيء روحاني مجبر؟ متجمد كالصخرة فلا مفر منه ، وكلما حاولت حل مشكلة أساسية أهاب بك قائلاً : إني هنا ! وكثيراً ما نجد حلاً للمشكلة فنُدعوه اقتناعاً ، ولكننا بعد هذا الاقتناع المظنون لا نرى إلا رموزاً للمشكلة بل للحماقة الكبرى ، أعني بذلك الإنسان نفسه الحجير على هذه الروحانية الإكراهية ، المنتطوى على هذا الشيء الذي يتعذر الإقضاء به ويستحيل تعليمه ، ذلك الشيء الذي في أعماق أعماقنا » .

وجدير بالذكر ما لهذه النظرية ، نظرية الرموز ، من أهمية وشأن في الوجودية ، وخاصة في فلسفة كارل ياسبرس. ولا يفوقها خطراً إلا نظرية التأويل التي تتناول مناحي الحياة جميعاً ، دينياً وأديباً واجتماعياً واقتصادياً إلخ . . . ولكنه على الرغم مما يستثمر نيتشه في أعماقه يبقى باب التأويل مفتوحاً إلى ما لا حد له . ولا

يعتبر صاحبنا أن ذلك من قبيل القوضى الدائمة، بل من قبيل الانفتاح والصيرورة المواترة، ومقدرة الإنسان على مسايرة التغير وإبتداع التأويل التي لا تحصى . تلك ميزة الإنسان الخاصة بل هي النظارة التي أشرنا إليها : إرادة القوة .

إرادة القوة في مذهبه تقوم مقام الله ، فهي كنهه العالم وأساس الحياة والتقويم ، والكائن لا يستطيع العيش بدون التقويم ، فهو مصدر الأمر والنهي والمسرات والأحزان . كل ذلك تقويم ، وإنما أفرأحنا معناها فوز إرادة القوة ، كنجاحتنا في الامتحان ، أو ربحتنا في التجارة ، أو زولجنا من نحب ، وإنما أحزاننا تعني فشلنا : أى إخفاق هذه الإرادة .

ويتساءل نيتشه قائلاً : من هو الذى يفرح في الحالات المذكورة، ومن الذى يتطلب القوة ؟

إنها إرادة القوة نفسها لأنها ماهية الإنسان بل جوهر العالم كله . وإنما الحياة معركة دائمة بين سيد ومسود . وآكل ومأكول ، والصراع هو مادة إرادة القوة . ولولا ذلك لأصبح مثل دون كيشوت ، يضرب سيفه في الهواء . ويزعم أن الحياة لا تنغذى فقط على حساب غيرها بل على حساب نفسها .

كالنار تأكل بعضها إن لم تجد ما تأكله
فعليها أن تتعالى : أى أن تسابق نفسها .

الحياة معناها الانفصال عما يريد الموت . فلتكن حياتك محاولة، تضيّعها لتولد من جديد .

قال السيد المسيح « من ضيّع نفسه من أجل يخلصها » أما من يضيّع نفسه من أجل نيتشه فلا أعرف ماذا يجد ؟ . ونظراً لحيل الحياة إلى المعركة فإنها تستطيع المقاومة ، وبالتيجة الألم . وهذا هو سبب التقشف والاستشهاد وركوب المخاطر في عرف صاحبنا . ومن هنا كانت لذة المغامرات وتهور الأبطال في الحروب . وهو في زعمه هذا قد وجه لطمة قوية إلى جمهور من الفلاسفة ، فخالف سبنسر القائل : « إن الحياة توفيق وملاءمة بين شروط داخلية وأسباب خارجية » فنيّشه

يرفض التوفيق بينهما صلحاً ، ويقول إن الأسباب الداخلية تخضع الخارجية إخضاعاً قسرياً .

وخالف سبينوزا القائل بأن جوهر الحياة المحافظة على نفسها ، فصاحبنا يقول ليست المحافظة هي المقصودة ، بل النمو والتعالى إلى أن تصبح أكثر من نفسها . أما الإرادة الشوبهورية فجوفاء في رأيه ، لأنها إرادة الوجود ، وكيف يستطيع الإرادة من لم يأت إلى الوجود بعد ، إذ لا تكون الإرادة إلا حيث تكون الحياة . وعلى كل حال فليست الإرادة إرادة حياة ، بل إرادة قوة .

يتبادر إلى الذهن ، أول وهلة ، أن القيمة والقوة في نظر نيتشه توأمان ، فحيثما تكن القوة العليا تكن القيم . ولكن التماسك ليس في طبع نيتشه ، وأوليس هو القائل : « الوصول إلى القوة يكلف غالياً » ، « القوة تفقد الإحساس وإنها لمضجرة باعثة على التبرم والسأم » ، « قوانا تكون السبب في سقوطنا أكثر مما يكون السبب فيه ضعفنا » ، « وجود الضعفاء ضروري للتقدم » ، « الضعف يؤلف جزءاً من صميم الحياة » ، « لا يجب أن نقاوم الانحطاط لأنه نتيجة محتومة للحياة ؟ » .

وإنك لتحار في مفهوم القوة في نظره إذ يقول « إن الترقى إلى العظمة خيانة ، فإن الأشخاص المتصفين بصفات عليا يتوقون إلى الحقارة والذل » ويقول في مكان آخر « لا أتحدث عن الضعفاء فإنهم ينساقون إلى الطاعة ، ويزججون بأنفسهم في العبودية ، ولكنني وجدت القوة حيث لا يبحث عنها ، ووجدتها في الودعاء الذين لا يساورهم أدنى ميل للتسلط » .

وقبل أن ينظر نيتشه إلى إرادة الحياة نظريته الميتافيزيقية ، فيراها كنه الكائن بحيث تسود كل شيء ، ينظر إليها متفرقة ، فيرى بعين البسيكولوجي العميق مظاهرها المتعددة . لقد نظر شوبهور من قبل إلى إرادة الحياة فأراها مبثوثة في كل مكان ، في النبات الذي يشق الثرى ، وفي اللودة التي تثقب الخشب ، وفي نظرة المتحابين التي تنفذ منها الشرارة ، فتكون أول حرف في سفر تكوين الجنين . وشرح إعجاب الفتاة بالقوى الخشن لأنه يمثل الفحولة ، وإعجاب الفتى

بالصبية البارزة النهدين لأنها تمثل الأم المرضع ، كل ذلك ليثبت إرادة الحياة ويجعل منها قانوناً شاملاً . وها هو ذا نيتشه ينحو هذا النحو في التحليل فيقول : « سواء أحسن الإنسان أم أساء إلى الآخرين فهو على الحالين يبدي قوته . أما الأقوياء فينشلون من يتغلبون عليه ، وأما الضعفاء الذين لا يستطيعون فتحوا ولا انتصاراً فإن قوتهم تلبس شكل الرحمة . أما المعضَّب المتألم فأجلّ تعزية لنفسه العمل على تعذيب الآخرين (ولو صحت نظرية نيتشه لكانت صحتها جزئية لا يسوغ له معها التعميم ، فن المعضبين من لا يريد الأذى للنملة) . وأما الذين يلبسهم العار فيريدون إلباسه لسواهم فيبتدعون من الأطهار مجرمين . وما محاولة التفوق سوى مظهر من مظاهر إرادة القوة ، كأنك تقول للآخر : أنا أفضل منك » .

ويزعم أن إرادة القوة تلبس شكلاً روحانياً عند الفلاسفة والكهنة والحجباء . أما البرابرة القساة الغلاظ فظهر إرادة القوة عندهم بتعذيب الآخرين ، وأما النساك فبتعذيب أنفسهم ، وهو أسمى أنواع الغبطة عندهم .

وأمام إرادة القوة هذه تخضع رؤوس العظماء وتنحني ظهورهم ، لأن إرادة القوة التي فيهم تتجه إلى الخارج ، إلى القديس فيرون أنفسهم دونه لأن له قوة التغلب على نفسه . ولا أدري كيف يعطل نيتشه لعاطفة التضحية ، للتفاني المجرد بدون أدنى مقابل ؟

إنه يرى القوة ، كما يرى المؤمنون الله ، في كل مكان ، وبخاصة في التاريخ والحروب ، فينظر بإعجاب إلى أساتذته الإغريق الذين كانوا أشد ضراوة من النور في تمزيق أعدائهم ، فأعلى مظاهر القسوة عند المنتصر أسمى درجات نشوته لأنها لذة التهديم ، وفي التهديم المناقصة والتقدم . ولا ينسى أن ينسى على الأديان والفلسفة انصرافهما عن المعركة والقوة .

وما حشد المال والثروات الهائلة بالضرورة للعيش ، ولكنها من مظاهر التغلب وإرادة القوة . وفي جملة الأقنعة التي تلبسها — تلك الساحرة التي تتم كل شيء — في الصعيد السياسي أنها تسلك ثلاث مراحل . في الأولى يطلب الضعفاء من

الحكام الأقوياء التزام الإنصاف وإحقاق الحق . وفي الثانية يطالبون بالحرية ، وفي الثالثة بالمساواة . إذن فليست إرادة القوة مقصورة على الحكام وحدهم ، ولكنها تحرك الرعاع والأرباش ، متخذة صيغة المطالبة بالحق والدعوة إلى الفضيلة ، فيما لضلالة الأحكام الأدبية ويا لتناقضها ! إن الإنسان يحب السلطان ويحسب نفسه صالحاً خيراً متى استقوى ، ولكن الآخرين يعدونه عندئذ شريراً . ومن هنا كانت المعركة بين الضعفاء والأقوياء .

حياة الضعفاء واهنة جوفاء ، وحياة الأقوياء غنية زاخرة جيّاشة ، فالأولون يتألمون من قهرها والأغنياء من خصبها . الضعيف يتمنى السلام والانسجام والحرية والمساواة في الحقوق فيودّ الحياة بدون نضال ، أما الغني فيكره الاستقرار ويؤثر الاضطراب وركوب الأخطار وينشد لها ليمرّس بها . الضعيف مملوء الصدر بالكره وحب الانتقام ، والقوي جيّاش الصدر يودّ الغلبة والمهاجمة . إرادة القوة تشمل الكون فيدخل فيها الفنّان الذي يهوى التغلب على القبح . وكثيراً ما تكون هي الموحية ، فيعتمد رجال الفن إلى تصوير الأبطال والعظماء ، ويصطنعها المتدينّ الذي يستشعر العبودية فيخلع عليها رداء ممّوها بالخضوع والإذعان . وكذلك القول في أدبيات الضعفاء .

وغنى عن الإيضاح أن نيتشه يستهدف المسيحية ، فهو عدوها المبين الذي لا يرى فيها إلا نفاقاً وتمويهاً وعبودية وتطلباً للغلبة من أحطّ السبل . وكأنّني به يستهدف بوجه خاص موعظة الجبل ، التي افتتحتها الناصري بآيات لم تنفرج الشفاء عن مثلها منذ كان الإنسان وهي :

« طوبى للمساكين بالروح لأن لهم ملكوت السموات ، طوبى للحرزاني لأنهم يعزّون ، طوبى للودعاء لأنهم يرثون الأرض ، طوبى للجياع والعطاش إلى البر لأنهم يشبعون ، طوبى للرحماء لأنهم يرحمون ، طوبى للأتقياء القلب لأنهم يعاينون الله ، طوبى لصانعي السلام لأنهم أبناء الله يدعون ، طوبى للمطرودين من أجل البر لأن لهم ملكوت السموات ، طوبى لكم إذا عيروكم وطردوكم وقالوا

عليكم كل كلمة شريرة من أجلى كاذبين، افرحوا وتهللوا لأن أجركم عظيم في السموات فإنهم هكذا طردوا الأنبياء من قبلكم » .

ولا يستغرب من نيشته تنكره للضعفاء ودعوته لإبادتهم وهو الذى يؤثر الطبيعة والجماد على الإنسان، فبرى فيه أنانياً ضالاً مشوهاً يستسلم للتأويل وفقاً لخياله الجامع فيقول بكل وقاحة : « إن الطبيعة الدائمة الحركة تسير بلا ضلال، فتقوم فيها قوة ضد قوة، أما العالم الحساس فهو عالم النفاق والكبرياء ، لذلك فإن العالم غير العضوى ليس خصماً للعضوى بل إنه هو القاعدة ، وليس العضوى سوى الشواذ . وإن الإنسان بل أعقل الناس هو أكبر ضلالة قذفت بها الطبيعة ، وهو أدنى مظاهرها انحطاطها ، لأنه الكائن الأكثر عرضة للألم وهكذا تراه يتخذ من الألم حجة على سقوط الإنسان ، وهذا الرأى غاية في السخف، فالألم أبرز مظاهر الإنسانية بل هو تذكرة الهوية التى بها يعرف الإنسان .

ولا تحسبن نيشته في إشارته للطبيعة ناظراً إلى ما فيها من نظام عجيب ، لأن النظام يشير إلى منظم يتعارض مع الإلحاد ، فيزعم أن إرادة القوة تسير في درجات ، فالجماد في خلعة النبات والنبات في خلعة الحيوان . ومن رأى البشر هذا التفاوت في الدرجات حسبوه نظاماً ، على حين أن لا نظام .

وغير مستغرب بعد هذا أن ينظر نيشته إلى الوعى أو الوجدان نظرة تحقير ، فيحسبه أضعف ما في الإنسان ، ويحسب المرء مجموعة وظائف لا واعية يضمها الجسد، ويعدّ الفكر تعبيراً رمزياً لما يمليه الجسد الذى هو الكل في الكل ، باعتباره العقل الأكبر والفكرة العجيبة التى تسمو على ما كان يدعى نفساً .

كل وعى وروحانية أداة هزيلة تستخدمها قوة الإرادة في سبيل الصيرورة والتغيير ، ويمشى الوجدان مشية الخادم الأعرج وراء سيده الجسد المسير بإرادة القوة . ولكن هذا الخادم الأعرج نافع باعتباره ملبئاً بالأوامر السطحية بسرعة، إذ الحياة تستدعى السرعة، ويسير إلى جانبه خادم آخر تابع له هو التعبير أى اللغة، فيكون الوعى الذى هو أساس التخاطب همزة وصل بين الناس، أى بين أفراد

القطع كما يدعهم نيتشه . ولكن الأشياء العظيمة الكاملة تصدر عن اللاوعى ، عن السيد لا عن الخادم الأعرج ، فكل ضلالة جاءت البشرية جاءت عن طريق هذا الخادم المشؤوم . ومن الناقل أن نقول بعد ما تقدم إن نيتشه يقدم الفرائر (ديونيسيوس) فيؤثر اللجة السوداء والظلمة البرآنية على النور . ومن المؤسف أن تغتبط تلك العبقرية بما يغتبط به الخفّاش . ومن السخافة أن يحمل نيتشه على الوعى هذه الحملة الشعواء بالوعى نفسه . فهل كان غير واع حيثئذ أم كان واعياً ؟ وذلك الإنسان الذى يحمل عليه نيتشه فيزعم أنه أدنى من الطبيعة لأنه يؤول الكون تبعاً لخياله ، أفلا يحتمل أن يكون ذلك الإنسان الحقيقى الدائب على التفسير نيتشه نفسه ؟

أو ليست نظريته إرادة القوة تأويلاً آخر . ولم يريده فريدرىك تأويلاً معصوماً بحيث يكون الكلمة الأخيرة والمتافيزيقا النيتشيه الشاملة ؟
أبهذه المتافيزيقا يستعيز المؤمنون عن التى ينكرها نيتشه ، إذ ينكر وجود عالم آخر وراء هذا العالم ، ويحسب السماويات اختراعاً وهمياً للتغزى عن آلام الحياة ، وفراراً إلى عالم آخر ، ونتيجة للخوف من إله غير موجود ؟
أما قانون إيمان نيتشه فمحوره ثلاثة :

الصبرورة أى التغير الدائم ، بحيث يتعذر تقرير شىء لأن الصبرورة تفر من أمام العقل ، ولأن العقل ليس معداً لإدراكها فهما لا يلتقيان أبداً . إذن ما هى الصبرورة فى نظره ؟

عندما سأل موسى الله : من أنت ؟ أجاب : أنا هو الكائن . والصبرورة النيتشيه هى الكائن المجهول . ألا ترى أن فريدرىك جاوز أستاذة هرقليط ألوف المراحل ؟
أما الركن الثانى من قانون إيمانه فالطبيعة التى يجعلها غاية الغايات ، لانتقاء ابتداء .
يجب الرجوع إليها كما زعم رصو (Rousseau) .

أما الركن الثالث فهو الحياة برغم ارتبابه فيها وتشبيهاها بالمرأة الخائنة ، معتبراً أن لا شىء يعلمها ، وأن التفكير فيما يليها ضرب من العبث (لا تنس نظريته

في العود الأبدى) .

إن نيتشه ينصح لنا بأن نحب الحياة، فنكون من الخلائق فيها غير حاسنين للموت حساباً، بل يجب أن نعتبره عيداً كبيراً، نكاية بهذه المرأة الخائنة (الحياة) التي تريد أن تطلقنا، وفاته أن يقول نكاية بشو بنهور الذي يكره الحياة من أساسها. وينصح نيتشه مردييه بعلم الخوف من الموت، معبراً عن ذلك بلهجة أقوى من لهجة الرواقين، حاسباً أنه يلبي بذلك نداء لإرادة القوة. وبقينا أنه يلبي نداء الكبرياء التي لم تفارقه يوماً واحداً. ولو لم يمت مجنوناً لتساءلنا عن مقدار شجاعته حيال الموت.

الكبرياء، رأس الرذائل، قادت نيتشه للاحترار الموت فقط، بل لامتناع الانتحار والحض عليه وترثيته للناس، زاعماً أن الموت الإرادى وحده جدير بالاحترام والإجلال، أما الموت الطبيعي الذي لا خيرة فيه للمرء فلا يجد فيه ولا جلال. تلك في نظره ميتة الجبناء. ويزعم في مكان آخر أن المريض يغلو طفلياً وحشة لا تقع منها، وأن لا خير في العيش لامرئ يغدو رهن الأطباء والعلاجات، وأى معنى يبقى عندئذ للحياة، إذ يصبح العليل موضوع إزراء في عيون الناس، ويكون الأطباء هم الذين يطيلون حياته فتطول المهزلة، فلماذا لم ينتحر نيتشه وهو المريض الدائم العلة؟

كنت ماراً في إحدى أسواق بيروت فرأيت بائع شمندر مسلول ينادى : شمندر يا شمندر يا شافى من السعلة ! ثم يردف هذا الكلام بسعال يقطع نياط الصدر ! فلم أتمالك أن صحت به : ويحك ولم لا تأكل من هذا الشمندر فتصح ؟ . وإذا قمنا العذر لبائع الشمندر بوصفه فقيراً يكذب ليعيش، فأى عذر نلتمس لنيتشه؟ وأظن أنه في تبجحّه باحتقار الموت أراد ازدراء المسيح إذ صرخ من على الصليب : « يا أبتاه أجز عني هذه الكأس ولكن فلتكن مشيتك لا مشيتي » . إن المسيح المتواضع القلب حزن من أجل على الصليب وكتاب من أجل الخطاة أمثال نيتشه وأمثالي .

إن نيتشه الدائم التناقض يجهل ما إذا كان يجب الحياة أو يكرهها ، فيصرّح بوقاحة قائلاً : « إنى لا أريد الحياة ، وما الذى يجبرنى على تحملها ، بل على النظر إليها . ولا أدرى كيف أستطيع النظر إلى عاشقها ، ولكن ويحى فلانى أنا أيضاً حاولت إثباتها ولم أنفها » ويقول فى مكان آخر « كل أحكام التقويم فى صدد الحياة وقيمتها أحكام جائرة غير معقولة » . فما هو الحكم الأخير أو التقويم النهائى الذى يصدره صاحبنا الذى هدم كل تقويم ولم يبق على الأنقاض شيئاً يذكر سوى التناقض والغموض والإقصاء إلى الفراغ ؟ .

قال أبو نواس فى مجونه :

يا أحمد المرتجى فى كل نائية قم سيدى نعص جبار السموات
فصلى البيت يوم بأنه يناجى النبی ويرجوه ، فإذا به يكشف عن غايته الخبيثة فى عجز البيت .

ونيتشه يدعو الإنسان إلى التعالى : إلى تجاوز نفسه عملاً بإرادة القوة ، فتحسبه إيجابياً أول وهلة ، ثم لا يلبث أن يتكشف عن سلبية ورفض وتهديم فيدعو إلى الحرية الفوضوية التى سيتبنّاها سارتر وأمثاله فيقول « أقصى ما يمكن أن يتمناه المرء هو أن يخلق حراً طليقاً من كل خشية فوق البشر والأديبات والأنظمة والقيم التقليدية ، وذلك يقتضى الإنسان ألاّ يتعلق بشخص مهما كان عزيزاً عليه ، لأن هذا العزيز بمثابة قيد ومجن ، وعليه ألاّ يرتبط بوطن وألاًّ يستشعر الرحمة ، بل عليه ألاّ يتقيد بفضيلة شخصية أو بصفة ممتازة » . هذا هو الطيران النيتشوى الذى يطير معه كل شئ . الاضطراب الدائم والقسوة والخطر المستمر هى عناصر البطولة فى رأيه (ألم يقل إن زرادشت يجب الرقص على الحبل لأنه جعل من الخطر مهنته ، كما أن عناصر الغبطة العليا ثلاثة ، وهى الدعارة والسكر والغلظة : القسوة) .

وبماذا تراه يعوّض على البشر ، بعد أن عرفنا معنى الصيرورة والحياة والنعم وإنكار العالم الآخر وكل مباحج الكون . لقد عوّض عن الله بالسوبرمان وما هو ذا

يعترض عن هذه الخسائر بنظرية العود الأبدي ، فقد حُجِّل أن تبقى الصيرورة مفتوحة فجعلها دائرية ، أى أن الكون يدور على نفسه . لقد صرَّح نيتشه أنه مبدع هذه الفكرة، وإنما هي في الأصل فكرة هندية بوذية، والهندو يعتبرون الوجود شراً، لذلك تراهم يصرفون كل همهم للتخلص من التناسخ والعود الدائم إلى الحياة. يتقشفون ويعملون الصالحات ليموتوا إلى غير رجعة وهكذا يتلاشون في الرفانا . نيتشه غير متشائم على طريقة شوبنهاور والهندو ، بل متفائل بالحياة يستقبلها ببطولة مهما يكن نوعها، ولكنه تفاؤل سطحي، لأن الرجل في أعماقه يخشى الدور الأبدي الرهيب ، وهو أشبه شيء بقفص حديدى يدور على نفسه ، فلا يكاد يفتتح بابه للإنسان بالموت حتى يعود إليه من الشباك، الحياة الأخرى . نيتشه المتأله يريد ابتداء خلود يختلف عن الخلود الذى قالت به المسيحية ، فكان عليه إما الإيمان بالله، وإما تبني خلود الهندو لا التصريح بأنه هو خالقه، ولا غرو أن يتحل ما ليس له. وليست هذه النظرية ثانوية في فلسفته بل من أركانها الأساسية، ولكن أتحمسه على يقين منها ؟ ومتى كان على يقين من شيء؟ فلقد صرَّح قائلاً « إن نظرية العود الأبدي يمكن أن تكون كاذبة ، وهل يصحّ اعتمادها ، ثم يتناقض على عادته فيقول فيها : « إن هذه الفكرة تضم ما لا تحويه الأديان جميعاً ، لأن الأديان تحترق هذه الدنيا وتعتبرها زائلة ، فنظرتي هي دين الأديان ».

وفي الحقيقة إن فكرته « العود الأبدي » التى تبلو بلا معنى أول وهلة، تنطوى على معنى عميق من الجهة الوجودية ومن الجهة الدينية ، فهما يفعله الإنسان في الهنية يسجِّل عليه إلى الأبد. ولقد أوضحنا في الكلام على كيركغور معنى الهنية الأبديّة . أو ليست المسيحية نفسها تنظر نظرة كيركغور إلى الزمن الملائن؟ وهذا الملاء هو ربط الماضي بالمستقبل . وقد ازدحت في رأس نيتشه عناصر كثيرة عند تكوين هذا الرأى، منها الفكرة الهندية التى أشرنا إليها، ومنها تعاقب الأمواج فى الشاطئ المتوسطى الذى ذكرناه فى الكلام على تأثره بالإبصار . ولكن نيتشه المتكبر للمسيحية، المبتعد عنها ظاهرياً، ولما سخّ النظر الهندية ادعى هذه النظرة (١٤)

على أنها من مبتكراته .

إن نيتشه قلّد فشوءه ، ألا ترى أن الفرنسيين نافسوا الألمان في الأسيرين فوضعوا (الرودين) ولكن الرودين دون الأسيرين ، والعود الأبدى لا يساوى الخلود الدني القاتل بموت الموت . أين شوكتك يا موت وأين غلبتك يا جحيم ؟ ومن النكبة أن هذا العود الأبدى النيتشى يتكرر تماماً وكلاماً ، فإذا صرفت حياتك هذه فقيراً جاهلاً أو رئيس عصابة لصوص ، أو ناسكاً متصوفاً ، أو نجاراً عاملاً فستعود ملايين المرات إلى الأرض ، ولا يتبدّل من حياتك شيء ، بل تعيد سيرتك الأولى من ألفها إلى يائها ، وبناء على ذلك فسأعود أنا كاتب هذه السطور إلى الدنيا ملايين المرات ، وأتحمل كل مرة تسع عشرة عملية جراحية ، وسيعود الأطباء الذين عالجوني أنفسهم ، وهلم جرا .

قيل إن أحد رؤساء الأديار في لبنان هبط بيروت ودخل أحد المطاعم ليتناول غذاءه ، وكان الرجل مقروح المعدة فاكتفى بصحفة من اللبن وكسرة خبز ، وجاء دور الحساب فطالبه صاحب المطعم بعشر ليرات ، فاستهبط المبلغ بالنسبة إلى الأكلة اليسيرة التي تناولها . فأفهمه صاحب المطعم أن المبلغ محدود قلت الأصناف أم كثرت ، فلغغ شاكراً وخرج . وعاد إلى المطعم بعد أيام مصطحباً ناطور الدبير ، وكان قد جوعه جرياً على عادة الرومان في تجويع الأسود قبل إطلاقها على الضحايا للزيادة في ضراوتها . وكان الناطور - بقطع النظر عن التجويع - أشبه الآكلين وأقطعهم ضرساً . وجلسا إلى المائدة وطلب الرئيس صحيفة لبن فجيء بها ، وبدأ الناطور بثلاثة الطعام من أعلاها فطلب الحساء (الشورية) أولاً ، وتدرّج نزولاً فالتهم صفحة من كل صنف ولم يعرف عن شيء . وانتهى إلى الفاكهة ثم إلى القهوة ، وصاحب المطعم والحلم ينظرون ويتغامزون . ولما طلب القهوة ظنوا أنه انتهى ولشدّ ما كانت دهشهم حين صرخ بالخدام (شورية) ! فخفّ صاحب المطعم إلى الرئيس قائلاً : يا أبانا لقلصا نحن كما بكل شيء على شرط ألاّ نعود إلى مطعمنا هذا ! ونحن ساعنا نيتشه بكل شيء على شرط ألاّ يعود مع (ناطوره)

عوده الأبدى كرة أخرى .

ولقد استعصت بعض نواحي هذا الفيلسوف على المؤرخين دارسي فلسفته ، ولا غرو في ذلك فإنه صرح غير مرة أنه لفر على نفسه فقال « عادة لا يدرك الإنسان من نفسه إلا أعماله الخارجية ، أما الحصن الداخلي فيبقى مستغلقاً عليه » ويقول : « إن عجيبي يزداد كل يوم بأني لا أعرف نفسي . لقد أسأت الظن في ذاتي ، ويظهر أنني أكره التعرف بذاتي مفصلاً » .

ويجب أن نصدقه حين يزعم أنه عانى المشكلات بنفسه وعاشها إذ يقول : كتبت مؤلفاتي بكل جسدي وحياتي ، وإني أتكلم عن أمور حيثها لا عن أمور عقلها فقط ، وأن الحقائق هي بالنسبة إلى حقائق دامية . » ويقول « نريد أن نكون نحن أنفسنا مختبراً لأنفسنا ، وحيوانات يجرى عليها الاختبار ، إنما كل شيء تجربة ، فلا أساس ترتكز عليه المعرفة وهذه العبارة الأخيرة مدفع هدام فإذا لم تكن الحياة سوى محاولة تجربة يتعلم معها استنتاج أي شيء يرتكز عليه ، فالحياة تبخر حيثنذ كما تبخر هقايق الصابون بين يدي الطفل الذي يتخذها أداة للهو ولعبه .

ونيتشه يغني النقاد عن تهديمه وإظهار معاييه فيقول : « إن هذا المفكر لا يحتاج إلى من يهدمه لأنه يهدم نفسه » يقصد بذلك إلى تناقضه المستمر وانفتاحه لكل شيء ، بحيث لا يستقر على أمر بصورة نهائية . أو ليس هو القاتل : « مهما يكن الشيء الذي أخلقه عظيماً ومهما يبلغ حيي له فلا ألبث أن انقلب عليه وأن أصبح خصماً لحيي » . وربما كان أحسن وأصدق ما وصف به نفسه قوله : « بلى إني أعلم من أين جئت ، إني كاللهيب لا يشبعه شيء وإني أنضرم لأحرق نفسي ، وكل شيء أمسه يصبح نوراً ، وكل ما أهمله يصير فحماً ، يقيناً إني أنا النار » .

وهكذا ترى الرجل الذي يسابق نفسه جارية إلى غير غاية ، وذلك النسر الذي يطير من نجم إلى نجم يستشعر الموت فيقول : « طلقنا اليابسة والمرقا ، وحطمتنا

الميناء والأرض وأقلعنا ، فالويل لك أيها الباخرة إذا حننت إلى الأرض ،
أو تحسبن أن فيها من الحرية ما ليس هنا ، لقد تلاشت الأرض .

وفي مكان آخر يقول « أيها اللانهاية إن عينك الرهيبة دائمة النظر إلى » أجل
عين الله يا نيتشه ! العين التي طاردت قايين في هربه من وجه العلي .

وبما أثر به نيتشه على الوجودية — وبذوره في صعيد الوجودية الحالية أكثر
من أن تحصى — خصوصته للمناهج المقررة ، إذ تكون فلسفة الفيلسوف بناءً
يتوهمه صاحبه كاملاً فيخلقه ويحكم إقصاله ، معتبراً أنه جمع فيه كل شيء فلا حاجة
إلى الخارج. ولا بد من تلوين هذه الحسنة لنيتشه ، فإنه أبى الأفق مفتوحاً وصرح
بأن أرباب المذاهب تعوزهم الاستقامة ، وأنهم يمثلون مهزلة يحشونها بنقائصهم
ويموتونها بالزخارف والصيغ العالية لتبدو قوية ، أما هو فليس من العباوة بحيث
يحمده مذهب .

ولكن نيتشه ، وإن عدل عن المنهج ، فلقد اتبع طريقة خاصة وهي تلوين
أفكاره تبعاً ، كلما خطر له خاطر أثبتته في مفكرته ، فكانت بدوراً أو حِكماً
انترعها من صميم الحياة ، وكان يتوسط فيها متى منحت له الفرصة . وكثيراً ما
زخرت مذكراته بالفكر الجامع ، والنظرة البعيدة ، وليدة السنين والتجارب ،
فهي أشبه شيء بالصواعق ، فيها الاختصار وفيها القوة ، وهو شبيه بيسكال من
هذه الجهة .

بقي أن ننظر في كيفية إذاعة تلك الخواطر .

إن نيتشه يقول بوجوب الإذاعة والإقضاء . فن أقواله « الإنسان المنزل
مخطئ ومع اثنين تبدأ الحقيقة والحكمة ، أما إذا انفرد المرء وخلا بأفكاره فيخلو
شبه مجنون حتى في نظر نفسه . مع اثنين تبدأ الثقة والشجاعة والصحة العقلية »
وهو يرغم تناقضه وعزله وكتابته إلى أخته « أين أجده الشخص الذي يمكنني
مكاشفته » ، « إلى مخي أكثر من كل خفي » يعود فيقول « الكلام جنون ولكنه
جنون جميل . ويرى أن سبب الصعوبة في المكاشفة أو تعذر الإقضاء بالحقيقة .

للآخرين هو أن الإفضاء يستحيل بدون اللغة واللفظة، ولا يسع الإنسان أن يتلفظ إلا بما يفكر فيه ، ولكن أليس الفكر تأويلاً ؟ متى أصبح تأويلاً امتنع أن يكون الحقيقة .

نيتشه يعنى - بتعبير آخر - أن المكاشفة تقتضى تجميد المعنى وتبسيطه وتحليله بدقة، أى اصطناعه وتكلفه، وحينئذ يخرج عن كونه حقيقة . ولأنخالك تستغرب منه ذلك بعد إذ عرفت رأيه فى الصيرورة والتحول والترحال الدائم . أتراه ظلّ أميناً لرأيه هذا ؟ أو لم يخالف نفسه فيقرر فى فلسفته أموراً كثيرة وعقائد قطع بها تمام القطع ؟

وأغرب هذه الغرائب أنه بعد الجزم فى نقطة ما، يخيل إليه أن كل حقيقة مثبتة فيها هى بمثابة نبوة فيقول : أتتكلم كن هبط عليه الوحى ؟ غير أن هذا النبى لا يلبث أن يعود إلى الصواب فيقول : كونوا على حذر منى ولا تصغوا إلى ، وكثيراً ما يخطئ الناس فى تقديرى ، وإنى لأعترف بذلك، فمن لى بمن يرد عنى عن أخطائى فيسلى إلى خلمة جلى؟.

وفى جملة الأسباب التى جعلت نيتشه لغزاً على نفسه قلة تعمقه فى التاريخ العام ، ونقص مداركه القانونية ، وضآلة معارفه اللاهوتية ، وتطرفه فى كل شىء إلى حد التهوّر ، فاسمعه يقول : « نحن أعلاء الأدبيات نقبض على زمام السلطان بدون ما حاجة إلى حليف ، وسنبلع الظفر بدون استعانة بالحقيقة ، وحسبنا من حليف تلك القوة السحرية المغرية التى يوحىها التطرف ، نحن أعلاء الأدبيات (Immoralistes) ، نحن النوايات فى الطرف .

خلاصة القول في نيتشه

إن هذا الرجل العجيب حاول هدم الله ، وفتح الطريق لمن تلاه . وكان ذلك الهدم المزعوم نتيجة محتومة لإعلان موت الله . فقد اعتبر فردريك أن الإيمان بوجود إله تحقير للحياة الحقيقية الواقعية وإزراء بهذا العالم ، وفرار منه ومن خطر المهمات الملقاة على عاتق الإنسان فيه ، نظراً للممكّنات التي لا تحد ، والتي تتخذ أساساً لها الإرادة الخلاقة ، والإرادة الخلاقة لا حد لها إلا من نفسها .

ويحذر بنا لإيضاح معنى الخلق ، فكثيراً ما تقع على هذه اللفظة ومشتقاتها في الوجودية . وإنا لنجد بذورها عند نيتشه ، رغم الفوارق التي عدلت من معانيها في فلسفة الوجوديين المؤمنين . فما هو المقصود بالخلق وبالرجل الخلاق ؟ .

الخلق في نظر نيتشه ضرورة قصوى ، فهو الكيان بمعناه العميق السامي ، ومن ثم أساس كل عمل جوهري . وهو التقويم لأنه بدون التقويم يظل الواقع فارغاً ، وتبدل القيم معناه تبدل الخلائق . الخلاق هو الذي يوجد للبشر غاياتهم ويعطى الدنيا معناها ، ويوجهها إلى هدفها المقبل ، ويخلق الخير والشر في الأشياء الخلق معناه الإيمان والثقة ، أما العقماء فقد أعوزتهم الثقة ، وأما الخلائق فقد كانت لهم أحلامهم وطوالهم فآمنوا بإيمانهم .

الخلق معناه الحب فكل حب عظيم يخلق ما يجب .

وإنما الهدم من مقتضيات الخلق فن لا يهدم لا يخلق . أما الخلائق فن طبعهم القسوة ، لذلك فالشر الأكبر ينطوي على الخير الأكبر للخلاق . وكل خلق يقتضى الإقصاء والمكاشفة ، وهنات الخلق السامية هي هنات المكاشفة والإفهام . الخلق معناه أن نضع شيئاً خارجاً عنا ، فنعطى ونغلو أقصر مما كنا وأكثر غنى

بالحب . وكل مراحل الخلق تلتقى في واحد ، فإن من يعرف ومن يخلق ، ومن يهدم ومن يحب ، هم واحد .

الخلق يقتضى ألماً عميقاً ينتهى بعد الخلق ، فإن الحرية والغبطة لا تكونان إلا في الخلق ، ومتى صار الإنسان خالقاً يعيش في أبعد من ذاته ، فلا يكون معاصراً لذاته . وأقل عمل خلاق أثنى من كل قول في الخلق . وليست المعرفة سبيل الخلاص بل الخلق ، وأفضل الطرق لمعرفة شئ عَمَى أن تفعله . أما الشعب فقلما يفقه معنى الخلق وعظمته ، ولكنه يميل إلى الخلائق الذين يقومون بجلائل الأمور .

وفي قوله بأن الهديم خلق ينظر نيتشه إلى الأدبيات ، فإنه جرياً على عادته في التناقض يحدد الأدبيات وينفيها بدون أن يتصدى لملاشاتها فيقول : « يجب أن نتحاشى الإسراع في هديم الأدبيات المألوفة بوضعنا تفويماً آخر للأشياء » ويقول : « بعد أن هدمنا الأدبيات نريد أن نكون ورثتها ، لأنها النتائج التي بلغتها الأجيال قبلنا ، ومن الخيف أن نردى الأجيال التي وجهت أدبياتنا » . ويقول : « كن ما أنت أيها الإنسان ، فعلى المرء أن يصنع نفسه باعتباره حراً » .

ولا نرى بدءاً من التفريق بين الحرية النيتشوية والحرية السارترية ، ولو أن المجال بيننا وبين سارتر لم يزل بعيداً . إن الحرية النيتشوية ليست بالحرية العلمية بل الخلاقة التي تبغى تجاوز الأدبيات إلى ما هو أبعد منها ، فنيتشه يشد إلى فوق ليسمو على النظام الأدبي التقليدي ، وينشد الحرية الخلاقة ليتعالى فيكلف الناس فوق طاقتهم . أما سارتر فيتطلق من الأدبيات لينحط دون ما يطبق الناس من انحطاط . فنيتشه إذ تطلق من الأدبيات اعتبر أنه ينجح نهج يسوع الناصر على الكنية والكهنة والفريسيين ، فقال بلسان يسوع إن هذا النظام الأدبي لا يعينى أنا ابن الله . واعتبر نيتشه أن الأدبيات لا تعينه هو أيضاً ، فإنه العبقري الخلاق ، وما دام كذلك فقد وجب عليه قتل الله لتحقيق الوجود . ألا تراه يقول بلسان زرادشت : « إذا كان هناك آلهة فكيف أطيق ألا أكون إلهاً » . ثم استنتج من هذا القياس الهوائي أن لا إله . غير أن فكرة تعالى لم تبرح

خيلته، وظلّت اللانهاية تسهويه، فجاء بنظرية إرادة القوة على أنها كيان الوجود ، وبالسوبرمان والعود الأبدي . إنه يريد البقاء في هذا العالم ولكنه لا يستقر على شيء فيه فيتكرّر للمعرفة ، وللأمور المقررة . وأول ما يتبادر إلى أذهانه قراءته أنه يعتمد صيرورة جوفاء فيتزع إلى مستقبل غامض ، ولكنه بالرغم من إلحاده الظاهر كان عطشاً إلى الله ، فنقم على الحقائق المقررة التي يستوى فيها شكسبير وراعى المعيز ، فتصبح باردة خاملة ، فلم يرقه أن يقف وقفة المتفرج ، بل تلهب إلى الاتحاد بالكائن ، فهو صوفى انقلب على أمّ رأسه فبات ينظر إلى الأشياء معكوسة . إنه عطشان ضل طريقه إلى النبع ، فأولاه ظهره وأخذ ينشده في المفاوز ، وكلّما ابتعد خطوة اشتدّ عوزه إلى الماء . ألم يقل عن المسيحية التي تنكرّها : « إنها أطيّب حقبة صادفها في حياتي الفكرية ، ومنذ بدأت أمشي تبعها في منعطفات كثيرة ، وأعتقد أنني في صميم نفسي لم أكن حيالها فظاً غليظاً . »

وإن أوثق المصادر لإطلاعك على حقيقة الرجل ما كتبه عنه معاصره وصديقه مدام لو سالومه « Iou Salomé » ، وطالما حدثته وسبرت غور نفسه ، فأدركت أن إيمانه القديم — وهو ابن قسيس إنجيلي — ظلّ يعاوده ويغلغل في أعماق صدره ، وأن راحته في الإيمان هي التي أبعدته عن الإيمان ، فقد كان مزاجه عصيباً متوثباً ، وثار أول ما ثار على نفسه فكانت الأزمة التي فصلته عن ماضيه وعقبها العاصفة ثم ذلك الغيث المنرار ولخصب في التأليف ، فما أشبهه بكير كغورد فإنهما صدرا عن معدن واحد ومشيا في خطّين متعاكسين . فكان كير كغورد أخا الابن الشاطر الذي بقى في خدمة أبيه ، وكان نيتشه الولد الشاطر الذي ما برح يحنّ إلى البيت، ولكنه لم يعد ليذبحوا له العجل المسمن . لقد طرد نفسه بنفسه من الفردوس وأدار له ظهره باحثاً عنه في الفقر، ولكن أدواح الفردوس ما برحت تلقى أشباحها أمامه فينحني ليجتنى الثمار ولا يجد إلا خيالها . يظهر مما تقدم أن الإيمان لم يشبع نفسه فأصلاه حرباً ضرورياً، شأنه في ذلك شأن المتحرر، يقتل ذاته لا كرهاً للحياة بل لشدة حبه لها ولأنه يبغيها

على وجه آخر. يملك على ذلك أنه بعد تجديفه على سر التجسد عاد يقول :
 قد يكون التجسد مظهراً من مظاهر العظمة الإلهية . بل اسمه يقول في كتابه
 (هكذا تكلم زرادشت) : « المرأة التي تحب تضحي بشرفها ، والفيلسوف الذي
 يحب يضحى بإنسانيته ، وإله أحب فجعل نفسه يهودياً » . فهذا نوع من الحب
 الكاره أو الكراهية المحبة . وفي التاريخ أدلة كثيرة على هذا ، أظهرها ما فعله ديك
 الجن الحمصى الذى ذبح جاريته وغلّامه بدافع الغيرة والحب ، ثم أحرقهما واصطنع
 من رمادهما كأسين يشرب فيهما الخمر . وهذا السورمان الذى يشلّه نيتشه ، أو
 التعالى الدائم ، هل هو شيء آخر سوى جهاد المؤمن وتعالى في صوفية زاغ
 فيها بصر نيتشه ؟ .

لقد أراد استبدال يسوع فجاء بديونيسيوس ، إله الغريزة الذى يكمل
 بوساطتنا نحن أعضاء ما قدره لنا منذ الأزل ، ودونيسيوس كما علمت هو إله
 الغريزة واللذة والظلام ، لذلك يقول نيتشه بلسان زرادشت « أيها الإنسان ! استق ،
 ماذا يقول الليل العميق ؟ لقد نمت ، لقد نمت ونهضت من سبات عميق . العالم
 عميق . أعمق مما ظنّ النهار ، وعميق شرّه . ولكن الغبطة أعمق من الألم . الألم
 يقول : امض ، ولكن كل لذة تبتغي الأبدية ، أعماق أعماق الأبدية » . ولا تظن
 أن مؤلّه الغرائز هذا وقاتل الله استطاع تطليق الله أو نسيان يسوع ، فقد تأله
 وتوهم نفسه مسيحاً آخر ، بذلك على ذلك التواقيع التى كان يمهر بها رسائله
 إلى أصحابه ، فتارة يوقع (ديونيسيوس) وتارة (المصلوب) وطوراً (علو المسيح) .
 وكثيراً ما كان يبدأ أصحابه بهذه التحية « كونوا سعداء لقد تنكّرت بهذا الزي ،
 ولكنى أنا الله » .

من كل ما تقدم يظهر أن إلحاد نيتشه جد مختلف عن وضعية أوغيست
 كومت ، وعن كفر ديلرو ودالامبرت ، ومن لف لفهم ، فكفرو وعلميتّه
 Son Nihilisme يرشح منها حياة وإيمان ، فهو خصم العلمية وعلو ميين للبرمية
 والبوذية لكونهما تحملان طابع العلم . وإذا كان قد خصم المسيحية فلائنه

اعتبرها ضالّة تقاوم الحياة وتمجّد العلم الذى سمته إلهاً . ولا ريب أن الشكوك نفسها التى ساورت نيتشه صارت من قبله پاسكال وكيركغور ، فقال پاسكال إن الدين فوق العقل لا ضده ، وقال كيركغور إنه ضد العقل ولكنى أرغمى فيه . أما نيتشه فارغمى كما يرغمى السابح فى اللجة ، ولكن فى بلّة اخترعها هو ، فى دين ابتدعه نيتشه نفسه .

لقد ظلّ ذلك العبرى صادياً متحرّفاً يتمزق فى عزلته ، فتارة يخاطب نفسه ويقول « لن تصلّى بعد اليوم ولن تطمئنّ أيها المنكر . ومن يعطيك القوة لتظلّ فى جحودك أيها الجاحد ، وهل يقوى على ذلك إنسان » ويقول فى مكان آخر : « آه لو كانت الأشياء على غير ما أدركها ! فن يردّ على حقائقي غير الجديرة بإيماني » . ونختم هذا البحث بعبارة تكاد تحترق مما أودعه فيها نيتشه من مرارة نفسه إذ كتب إلى أخته فى آخر عهده بالعقل : « أوّاه ! لم يبق لى من صديق ، ولا من إله . »

كارل يسبرس

من تحصيل الحاصل القول إن كارل يسبرس تأثر بكير كغورد كما تأثر بفريدريك نيتشه، وإن كان تأثره بالأول أعمق جذوراً وأبعد مدى، فقد كان معجباً بسورين، كما كان معجباً بكنط الذى يسميه الفيلسوف الأعلى . وما لا ريب فيه أنه تأثر بهجل خصم الوجودية تأثراً سلبياً . ولا غرو أن يؤثر فيك عدوك أكثر من صديقك بما يثيره فيك من ابتكار فى أساليب الدفاع . وربما كان بين فكرة يسبرس وشلنغ بعض القربى . هذا بالنسبة إلى الذاهيين، أما بالقياس إلى المعاصرين فقد يكون قريباً من هيدجر وبرغسون . وما يلفت النظر فى فلسفة يسبرس أنه يخلع عليها لباساً بسيطاً من الكلم، فيتحاشى الصور الشعرية والموجات الخطائية ، مع أن الوجودية تغرى صاحبها بذلك ، لتقلتها من قيود المنطق الكلاسيكى . ولكن يسبرس يعالج القضايا كفيلسوف، فيجتنب الأناقة وزخرف القول، لئلا تغطى البرجة فكرته العميقة . وكثيراً ما يكون التزمّت فى الإنشاء والمبالغة فى الصقل والتجميل من نوع المساحيق التى تعتمد إليها الشوواء فهيلها على وجهها لطّم الأخاديد والحفر، أو من نوع الطيوب التى يسبغها الأبخر على وجهه ليستّر البَحَر .

يعرض يسبرس رأيه فى الوجود فى كتابه (فلسفة الوجود)، فإذا أدركنا ما هو الوجود فى نظره عرفنا فلسفته نفسه بالفعل .

وأول ما يتجه إليه نظر يسبرس هو الابتعاد عن المذهب ، كما أشرنا إلى ذلك سابقاً ، لأنه ينهى على الفلاسفة العقائديين مذاهيم التى يفرضونها على الناس عن طريق العقلنة، حاسمين أنهم يحلون بذلك مشكلات الوجود والوجود .

وهل استطاع مذهب ما أن يتال إجماع الآراء؟ بل أى مذهب لم ير ألف
اعتراض واعتراض؟

ويتساءل المتساثلون عن السبب فى تشعب الآراء وتنافر الفلاسفة منذ طاليس
حتى اليوم، أو ليس الجميع طلاب حقيقة؟ فإذا كان أفلاطون قد وجدها
فلماذا يتنازع فيها أرسطو؟ وإذا كان كنت قد ظفر بها فلماذا يتنازع فيها هيجل
وهلم جرا؟ .

ولو حفل السائلون بمبدأ الصيرورة وما ينجم عنه لوجدوا بعض الحلول
لتساؤلهم. بل هناك ما هو أهم من مبدأ الصيرورة، وهو ملازمة الفلسفة للفيلسوف،
أى تأثير كل فلسفة بطبيعة صاحبها. إن الماء الذى يمر بتربة رملية يحمل شيئاً
من رملها، والذى يمر بتربة كلسية فيه مزاج من كلسها. ومن زعم بأن مفكراً ما
يستطيع التفكير مستقلاً عن ميله الشخصى وجوهره فقد زور على الحقيقة. بل
قد يجهل المفكر نفسه الصبغة التى لون بها فلسفته، إذ لو لم يكن للإنسان إلا
الضمير الواعى لأدرك أسباب انفعاله. ولكن ما هو الوعى بالنسبة إلى ذلك
الأوقيانوس العظيم المحتجب فى الظل وهو اللاوعى؟. فلقد نسى صاحبه ما ألقى فيه
منذ طفولته من ثمر ونوى، وأصداف وألماش وزجاج، ولكن الخضم العميق
احتفظ بها. ولو اقتصر الأمر على ما ألقاه فيه صاحبه لكان الأمر كثيراً، ولكن
المجتمع رى فيه أضعاف أضعاف ما رى فيه صاحبه. فقد ألقى فيه الخوف من
القول، ومن المرور بالمقابر ليلاً، والتشاؤم من الرقم ١٣، والتناؤل بتعل فرس
يوضع فوق الباب، والاحتفاظ بقطعة من حبل المشنوق، وبألوف من الأوهام
والأضاليل وبمئات من الحقائق.

قال يسبرس: إنى لأعجز عن إدراك موقفى عن طريق المعرفة، لأن الإنسان
يضرب يمينه فى ماضٍ يجهل ويتوق إلى مستقبل مبهم. لا الماضى ثابت
ولا المستقبل معلوم، فنقطة الانطلاق ونقطة الوصول كلتاهما فى تطور وتبدل.
وحينما لو قبض لى أن أضغ قديمى فى صعيد ثابت يكون لى نقطة ارتكاز أبداً منها

فلسفتي . وكل ما أعلم أني وجدت في هذا العالم فكأنما حملتني إليه عاصفة يعتريني منها الدوار ، فليتني كنت في سمرديّة أشرف منها على الكون ، فألتي عليه النظرة الشاملة ، وأتعرّفه وأعرف مركزي فيه .

لقد زعمت الفلسفة العقائدية أنها تستطيع إدراك حقائق راهنة عن طريق المنطق ، ولكن هذه الأساليب العقلانية ليست إلاّ طريقة للتعبير ، فما هو مضمونها؟ فإذا ساءلت الكلاسيكيين عن موضوع الفلسفة أجابوك أن موضوعها الكل الكائن برمته ، ولكن هل يستطيع العقل الإحاطة بالكل ؟ إنه يحيط بقمم وهذا القسم هو جزء من كل لا الكل ، فمن ظن أنه يحيط بالكل فهو واهم لم يحتضن إلا الشبح والصورة الجوفاء والفرغ .

واسمح لي أيها القارئ أن أقحم بين السطور نادرين : أما الأولي فوداها أني أدخلت مدرسة القرية صبيّاً في السادسة من العمر ، وكثيراً ما كان يأتي أولياء التلامذة ويسألون المعلم عن أولادهم ، فيجيبهم أن هذا الولد النجيب سيختم العلم عما قليل ، ومعنى ذلك أنه سيكمل قراءة مزامير داود ، ويعرف قواعد الحساب الأربع أي حتى القسمة .

أما الثانية : فكنت أخرج إلى الصيد ويتفق لي أن أشاهد سرباً من الشحارير أو الحجال — وكنت في عديم الخبرة يومذاك — فأحصيها أولاً لأرى هل تسعها الجعبة ؟ ولكن الجعبة كانت تظل أفرغ من فؤاد أم موسى ، أو من رؤوس الأغنياء ! حتى أصبحت أتشام من الكثرة ، وأكتفي بالطريدة أو الطريدتين . حقّاً إن من طمع في الكل خسر الكل . ولنعد الآن إلى يسبرس .

قد تقول إنه لا موضوع معيّن للفلسفة إذن ، وحققتها دون حقيقة العلوم ، لأنها تقصر عن الحقيقة المطلقة . ولكن هل تبلغ العلوم نفسها حدّ اليقين ؟ أو ليست الرياضيات نفسها مرتكزة على افتراضات أولية مسلمة . وهذه العلوم التجريبية المستندة إلى الوقائع ليست إلا وليدة الحس يركبها العقل ويؤلف بينها مأخوذاً بأغلبية الظاهرات ، ولكن ما هي حقيقتها وإلى أي مدى تبلغ ؟

فكم مرة تغيرت النظريات الطبية منذ هيبوكراط ، بل منذ عشرين سنة إلى اليوم؟ وكذلك القول في النظر إلى الفلك وإلى الأرض . أو تظن أن الأقدمين شكوا في كون الأرض ثابتة ؟ لقد كانت تلك حقيقة مطلقة في نظرهم . أنسيت ما لاقاه كوبرنيك وغاليله ونيوتن ؟ ثم من يدري أين يستقر العلم بعد اكتشاف القنبلة الذرية ؟ . إذن فما هي الوسيلة إلى الحقيقة ؟ أتكون الحدس ؟ (Intuition) بالمعنى الذى يقصده برغسون من هذه اللفظة ، أى الوجدان الشعورى الذى يعلو على العقل والمنطق ؟ ذلك الحدس لا يكون إلا جزئياً ومحدوداً يقصر عن تناول الكائن برمته فضلاً عن كون الحدس شخصياً ، لا يمكن الإقضاء به إلى الغير . فإذا أنت جلست شيئاً لم يحلمه جارك يتعدّر عليك إقناعه بمشاطرتك شعورك .

ماذا يفعل الإنسان إذن ؟ هل يقف مكتوف اليدين ويعلن إفلاسه حيال هذه الصعوبات ؟ قال المثل شاوور مئة واثرك مئة وعد إلى نفسك ، وهكذا يقول سبرس . قالت الآلهة لسقراط في هيكل دلفوس: أيها الإنسان اعرف نفسك ! وجذا. لو نزعنا عن هذه الآية صبغتها الوثنية ، إذن لغدت وحياً إلهياً ، وما هي عن الوحى ببعيدة . الشبيه يعمل في الشبيه ، والكائن يدرك الكائن ، والكائن هنا هو أنت أيها الإنسان ، بشخصك وميولك بنفسك وقلبك ، بفكرك وخيالك أى بكليتك . ولم يفقه أبو الفلسفة الحديثة ديكارت إلا " ناحية منك فاستعاض بالجزء عن الكل ولم يأخذ سوى الفكر ، قال : أنا. أفكر فإذاً أنا موجود ، وما الفكر إلا مظهر تجريبي من مظاهر الكائن .

وقف ديكارت عند حد البيسكولوجيا ولم يتجاوزها إلى الميتافيزيقيا ، لقد رأى كأس النبيذ على المائدة فقال : إنها موجودة ، ولكنه أغفل نكهة الخمر ولونها وسورها ومفاعيلها ، فأين هو من ابن الفارض القائل :

ولما شربناها ودبّ ديبها إلى موطن الأمرار قلت لها قفى

ذلك أن في الوجود سرا ، وأن الوجود قبل الفكر لا بعده ، لحراث وراء القدّان لا بعده ، فإذا وضعته أمام القدّان ظلت الأرض بوراً .

أجل أنا موجود ، ولكن لا كما توجد سائر الأشياء ، هذه الشجرة ، وذاك اللوح ، وذلك البيت أى كموضوعات معرفة أقف لأراها على مهل . وإنى متى فصلت فكري عن نفسى لأتأمل ذاتى ، فقد أصبحت ذاتى موضوعاً وهذا مناف للحياة ومشوهة للحقيقة . تصور إنساناً راكضاً ، فإذا وقف مقابل المرأة ليرى نفسه كيف يركض فقد شوه الحقيقة ، لأنه حين يقف يرى ذاته فى المرأة ، ولكن واقعاً كالصنم لا راكضاً .

وكل حقيقة موضوعية تفقد استقلالها متى عرفت ، فتغدو نسبة أى على مقدار طاقة عارفها . ألا ترى أن الحكماء يعرفون الله أنه روح محض بينما يتصوره البسطاء رجلاً طويلاً عريضاً أو ملكاً مقتدراً . ثم ألا ترى أن الله سبحانه أبى أن يعرفه الناس تمام المعرفة ، وظلّ محوطاً بلغز بحيث لا يعرف إلا فى خلال أعماله . لقد سأله موسى عن حقيقة حاله فبسم أجاب ؟ أجاب : أنا الكائن . ولا يليق به سبحانه إلا هذا الجواب .

الكائن فى نظر يسبرس يقرب من الكائن فى نظر كنت (الشئ بذاته) تنظره وتحسه ولا تدرك كنهه ، بل تستدل عليه بظواهره وتعرفه على قدر المستطاع بدون عنجية ولا ادعاء . الوصول إليه لا يتم عن طريق المنطق ولا عن طريق التجربة الحسية بل عن طريق المباشرة أى اتصال الذات بنفسها . الوجودية تحلل حقائقها ضمنها فلا تكثر من الوعود الخلابية ، ولا تركز للخيال الذى يعدك بمعرفة كل شئ . إشباعاً للفضول الذى فيك ، والذى يوهلك بفتح ما يستحيل فتحه . قال المثل : على قدر بساطك مد رجلحك ، وبهذا تقول الوجودية . بعد هذا صار من حقل علينا أن تسألنا ما هو الوجود فى نظر يسبرس ؟ ولئن تظفر بجواب قريب عن هذا السؤال ، فإن الرجل يبتأ أولاً ما هو الناقص للوجود . أى قبل الجواب عن ماهية الثلج إليك الجواب عن ماهية النار . وإنما نهج هذا النهج لما فى تحديد الوجود مباشرة من صعوبة . وربما يخطر لك أننا نمزج فى قولنا هذا ، لأن الوجود شئ ظاهر لا يحتاج إلى شرح .

قيل إن أحد التلاميذ خرج من بين يدي الفاحص عابساً كثيراً ، فسأله رفيقه المنتظر خارجاً عن سبب توجهه ، فأعلمه أنه تعذر عليه الجواب عن سؤال الفاحص ، فاستفسره عن الموضوع الذي استعصى عليه فقال : سألتني عن ماهية العظم ، فضحك الرفيق ما شاء الضحك هازئاً برفيقي ، وتمنى لو يسأل مثل هذا السؤال البسيط . واتفق أن دعى صاحبنا الساخر في تلك اللحظة إلى قاعة الامتحان وسأله الفاحص نفسه عن تركيب العظم ، فأجاب أنحسبني غيباً مثل رفيقي أغرق في كوبة ماء ؟ العظم ! ألا تعرف العظم ؟ ألم تأكل في زمانك رأس (نيفا) وتستخرج منه النخاع ألم تكسر العظم إذ ذاك ؟ وطبعاً فقد استحق صاحبنا علامة صفر . ولا تعجلن علينا أيها القارئ ، فتحديد الوجود أصعب من تحديد العظم . وقد وضع كارل يسبرس تقيضاً للوجود ما يدعى بالألمانية الـ (Dasein) ويقابل هذه اللفظة بالفرنسية (L'être là) أى الموجود في عرف كل الناس ، كالشجرة والحصان والإنسان والبيت . ولكن ليس هذا الوجود المبتذل هو الذي تقصد الوجودية ، فكل الناس يعلمون أن رأس الكباش (النيفا) ينطوى على العظم . واسمح لنا أن نقف قليلاً على الـ (Dasein) فلماذا لم تدرك معناها جيداً استعصى عليك تفهّم ما سيجيء في الأبحاث المقبلة .

ولقد ترجم صديقنا الدكتور عبد الرحمن بلوى هذه اللفظة التي تعذرت ترجمتها إلى كل اللغات بلفظة الآنية ، وهي من اصطلاحات الفلاسفة الإسلاميين ، ومعناها كما في تعريفات الجرجاني : (تحقق الوجود العيني من حيث مرتبة الذاتية ، وهي لفظة توضع بمقابل الماهية) ويخطر لك أن تستوضحنا هذا المعنى أيضاً فتسألنا عن الماهية ، فالماهية هي الجواب عن ما هو الشيء . فماهية السكر مثلاً حلاوته ، وبها يكون السكر سكرًا . الوجود صعب التحديد لأن كل شيء يدخل تحته فيكون هو الذي يقيس ولا يقاس . تقيس كل شيء إذا شئت بنسبته إلى الكون ، ولكن بماذا تقيس الكون ؟ إن الجالس على الكرسي يستحيل عليه رفع الكرسي ، لأنه يرفع نفسه أيضاً وذلك متعذر . قال يسكال : ليس في وسع المرء أن يحاول

تعريف الوجود دون أن يقع في الخلف والإحالة، لأننا لا نستطيع أن نجد لفظاً دون أن نبدأ بقولنا : هو، سواء عبرنا عن ذلك صراحة أو إضماراً، إذن فلتحديد الوجود لا بد أن نقول : هو، وبهذا نستخدم المعرف في التعريف . وهذا يرد في النتيجة إلى كون ماهية الوجود غير معروفة . ولكن ثمة من الأشياء ما هو معروف الآتية وإن كان غير معروف الماهية ، والوجود والزمان تصوران من هذا النوع بل هما أنموذجه الأعلى ، ونقصد من الآتية هنا ظهور الوجود دون انضاح الماهية . وبهذا المعنى يقول أبو البركات البغدادي « الوجود أظهر من كل ظاهر، وأخفى من كل خفي ». أما ظهوره فلأن من يشعر بذاته يشعر بوجوده . وكل من شعر بفعله شعر معه بذاته الفاعلة ووجودها ووجود ما يوجد عنها وصدر عن الفعل ، فمن يشعر بذاته يشعر بالوجود أى وجود ذاته ، ومن شعر بفعله يشعر بالفعل والفاعل ووجود هذا . ولا يشك خواص الناس وعوامهم في ذلك، ولا يخفى على ضمني التصور منهم . وكذلك الزمان يشعر به كل إنسان أو أكثر الناس جملة ، ويشعرون بيومه وأمس غده، وبالجملة ما مضى، زمانه، ومستقبله، وبعيده وقريبه، وإن لم يعرف جوهر الزمان وماهيته ، وكذلك الوجود يشعرون بآتيته وإن لم يشعروا بماهيته » (١) .

إذن فما هو الـ (Dasein) أو الآتية ؟ هي الأشياء والحوادث كما تترأى لكل الناس ، هي هذا الكون الذي يعيش فيه الإنسان ، والإنسان أيضاً هو شيء في جملة الأشياء الموجودة في العالم وهو موضوع — ولا تستعجل النقمة على أيها القارئ! فليس هذا هو الإنسان الذي تراه الوجودية بل الإنسان الذي يراه كل الناس — يوصف ويدرس كسواه سواء من الوجهة العضوية أو النفسانية ، يدرس هو وسواه مما في هذا العالم من جاد ونبات وحيوان، إذ لا يمكن درسه مستقلاً ولا درس العالم مستقلاً عنه ، فكلاهما متداخل . فلو لا وجود العالم لما وجدت أنا ولو لا وجودي لما عرف العالم . وما الريح إذا لم تكن الميون ؟ ولم هذه الميون إذا

(١) الزمان الوجودي له كتور يدعى .

لم تكنحل بالربيع ؟ ولا يخرج هذا الوجود أى وجود الذات على هيئة الآتية التجريبية عن كون الإنسان موضوعاً بين الموضوعات ، وهو أحط درجات الوجود ، إذ لا تخرج الصلة بين الإنسان ونفسه عن كونها صلة بين ذات وموضوع .

أما الدرجة التى تتلو هذه ، فهى شعور الإنسان بوجوده وبوجود الآخرين أى النوات الأخرى ، وهذا هو الوجود كشعور بمعنى عام ، ولكننا لم نبلغ بعد الوجود الحقيقى الأصيل . وتعمز المفاهيم العامة عن إبلاغنا أمانيتنا ، لأن الوجود فردى يتنافى مع العام ، كما أن الوجود لا يدرك عن طريق الدرس النفسانى ، لأن البسيكولوجيا تحمل طابع العمومية أيضاً ولن تجد إنساناً يطابق آخر ، فلكل خصائصه ، إذن فكيف السبيل ؟ السبيل شائك ! أنسيت قول كبير كفورد : « إن الوجود أعق من كل هذه المفاهيم والأساليب وأنه يتمرّد على كل علم وتحديد » . إذن فالفكر يقصّر عن إدراك الوجود وكلما حاول ذلك فرّ منه الوجود ، كما يفرّ النوم من عين النائم إذ يحاول تحديد الرقاد ، أى الحالة التى هو فيها . الوجود فوق المنطق . إذن فما نتيجة هذا العجز عن تحديد الوجود ؟ بل تقصيرى عن تحديد وجودى أنا . فلان الفلانى ؟ .

يقول يسبرس إن هذا العجز دليل على وجود آخر لا نراه . ولا نستطيع أن نقول لك بصراحة إنه يريد الله ، فسنبحث لإيمانه فى حينه .

ويرامى لك بعد هذا أنه كتب على الإنسان أن يبقى فى ارتياب دائم من جهة إدراك الوجود . حقاً لقد أتعبتك بهذا اللفّ والدوران ، فإن كارل يسبرس يزعم أن معرفة الوجود أدنى إليك من حبلى الوريد لأنها شخصية مباشرة تجرى فى أحماق نفسك . (ملكوت الله داخلكم) . الوجود لا يأتىك من خارج فالذات هى التى تختار وتحقق نفسها لأنها تنطوى على إمكانيات ، والإمكانيات معناها الحرية . خلاصك بيك يا إسرائيل ! .

الوجود معناه الحرية ، والشعور بالحرية هو الشعور بالوجود ، والحرية اختيار بين إمكانيات ، ولكنه اختيار غير مبنّى على أسباب وعلل ، بل ينبثق انبثاقاً

بديهيًا من الذات، لأنها الإمكان للحرية والإرادة والعمل. فالذات هي الوجود الممكن. إذن فهناك تجربة في الوجود، ولكن يسبرس يحذّرنا من اعتبارها من نوع الاختبارات العلمية، أو ممّا يفهمه العوامّ من هذه اللفظة، لئلا يتبدّل معنى الوجود، ولئلا يحملها السامع على أنها وقفة المتفرج على مشهد يراه من خارج. القضية قضية انبثاق فذّ، انبثاق عملك من صميم الحرية التي في أعماق أعماقك. حرّيتك وعملك وأنت واحد. والفرق بين هذا الموقف وبين المواقف العقلانية كالفرق بين أن تشرح حب سواك، وبين أن تشرح حبّاً تيمّك، وأخذ يشغاف قلبك، فحبك هذا هو أنت.

إذن فقد بلغنا في تحديد الوجود منطقة تسمو على التحديد، وتتجاوز مقولات الذاتية العامة، أي وجودي بين ذوات أخرى، كما تتجاوز الموضوعية، لأنّ في حالة الموضوعية لا أتعديّ كوني فرداً في مجموع خاضع لقوانين العلية، ومقيّد بالأنظمة الأخلاقية المعروفة، وهذا ما لا يريده لي يسبرس النافر من السير في طريق معبّد، فهو يريد أن تنبع ذاتي من ذاتي، كما يولد ظلّ الماشي في الشمس من الماشي نفسه.

وكما أن الظل وصاحبه متلازمان فكذلك تنبثق الحرية وتلازم الذات. وإنّ برغم الظروف العديدة التي تكتنفني وتوجه تصرفاتي إلى جهة معلومة فتحضّني أحياناً لنظام الأخلاقيات، وأحياناً للنظام البيكولوجي أشعر باستقلالي، ويسطع على نور من داخل ذاتي، فأعرف ذاتي. هذا النور البازغ هو الحرية. وهذه الهنّيات النورانية هي الوجود الذي تقصر عن إدراكه التجريدات العقلية والحدس والخلجات العاطفية. وهذه الهنّيات التي يصفها يسبرس تذكّر بليّة القدر، وما أدراك ما ليلة القدر، ليلة القدر خير من ألف شهر.

إلا أنّه في هذه الهنّيات لا يتلقّى المرء ما يأتيه من خارج، فشرط العمل الحرّ أن يكون فاعلاً، فيرى كل شيء أمامه على صورة الممكن.

حقّاً إن آدم الذي بدأ سفر التكوين لم يكن حرّاً بهذا المقدار، فقد جاءت

المخلوقات قبله إلى الوجود ، وقيدته جنة عدن وحواء وتلك الثمرة الملعونة . أما إنسان يسبرس فهو الذى يكون نفسه بنفسه ، فإذا تردّد فى بعض الأحيان ولم يمارس نعمة الحرية بالاختيار فعناه أنه لم يجد نفسه بعد . ولا معنى للوجود بدون الحرية ، ولا يكون إذ ذاك وجوداً بل آتية فقط (Dascin) . الحرية تحمل حقيقتها معها مباشرة ، كما يحمل الزنجى لونه فى وجهه ، فلا حاجة لشهادة خطية بأنه أسود . إذن فوجودها ومعرفة وجودها متلازمان فى وثبة واحدة . وهذا ما يستعصى على الموضوعية التى تفرق بين الشاهد والمشهد عليه .

ثم إن هذه الحرية الوجودية التى تخولنى الاختيار بين موقف وآخر لا تتأثر بالعوامل العادية ، كأن أؤثر العزوبة مثلاً على الزواج . لا اعتبارات مالية ، فإن المقصود من الحرية أن أخلق ذاتى لا الأشياء . جاء فى التوراة أن الله بعد أن خلق الإنسان فى اليوم السادس استراح فى اليوم السابع ، ولكن يسبرس لا يعرف الراحة بل الخلق المستمر ، إذ لا يمكنه الفصل بين الاختيار والآنا ، أو بين التبرير والذات المقررة . فليست الحرية آلة للاختيار ، فإذا اخترت فأنت موجود وإلا فلست موجوداً . حريتك هى ذاتك بعينها .

قبل أن قروياً لبنانياً بسيطاً هاجر إلى أميركا فكث فيها بضع سنوات ، وأقبلت عليه الدنيا فجمع ثروة مادية تنحى لها رعوس الرعاع . وخطر له أن يعود فمكّر فى أهل قريته ، وفى السهرة الأولى الحافلة التى سيتألب فيها عليه أترابه ورفاق شبابه . وتوقع أن يسأله عن أميركا وأن يلدور الحديث على النوادر والأحاجى . وكان يود الظهور بمظهر الذكى الذى تتلام عبقريته مع ثروته ، فلا يتفوق عليه أبناء قريته الصغيرة ، بل يتحتم عليه أن يذمهم جميعاً لأنه سكن الطبقة الأربعين من إحدى ناطحات السحاب فى نيويورك ، وشهد جسر بروكلين ومعامل فورد . وفى الحقيقة أن صاحبنا كان قد ازداد جهلاً على جهل فى أثناء هجرته ، وأصابه ما أصاب الغراب . فلجأ إلى صديق له يشغل وظيفة فى دائرة جوازات السفر ، وأخبره عن اعتزامه العودة ، وسأله أن يعلمه نادرة أو أحجية ،

فأجابه إلى ما طلب، وقال له باللغة العامية: « احزر شخص من أى وببى، لا هو
 أختى ولا هو خبى » وفصحها : من هو الشخص المتحدّر من أى وأبى وليس
 بأختى ولا بأبى ؟ . فأطرق صاحبنا الغنى ساعة وقال عجزت عن الحل . فضحك
 صاحبه وقال : عجبا كيف لم تحزر، هذا الشخص هو أنا . فطرب المغفل لهذا
 الجواب وقام يصفق بيديه فرحاً ويقول نعم هو هو ! . واستعاد الأحجية وحلها مرات
 وودّع صاحبه شاكراً . وجاء لبنان فهرع أهل قريته للسلام عليه ليلة وصوله
 إظهاراً لشوقهم، وسألوه مسائل شتى وأنصتوا إليه . وكان من الطبيعى أن يبادرهم
 بالأحجية ، كثرة الفكرى الوحيد ! ولا رأى حيرتهم رضى بلهلمهم وقال : مساكين
 أنتم، فتى تتمدّتون؟ بارك الله بأميركا ! إن الشخص الذى من أى وببى ولا هو
 أختى ولا هو خبى ، هو مأمور جوازات السفر فى نيويورك!

أما بعد، فحريتك أيها القارئى هي أنت — على ذمة يسبرس — لا مأمور
 الجوازات فى نيويورك .

الحرية

الآن فهمنا أن الوجود هو الحرية ، وبقي أن نشرح ماهية هذه الحرية ، وهي لفظة مطاطة كالوجودية ، فكيف بها إذا انضمت إلى أخيها وسميت الحرية الوجودية ؟ .

لا يكتفى يسبرس ، بإخراج الحرية عن الموضوعية ، بل يزعم أنها تستعصى على التحديد والبرهان ، فمن يسلك إليها طريق العقل يضيعها ، ولكن مجرد تساؤلك عنها يفترض وجودها . ويدكر هذا بجواب المسيح لأحد الإثنى عشر لما قال له : كنا نطلبك يا سيد ، فأجابه : لو لم تكن وجدتني لما طلبتني . ومعنى تساؤل الإنسان عن الحرية شعوره بها وكونها في أعماقه ، فمن ولد أعمى لا يستشعر الألوان مطلقاً . وتساؤلك عنها يدل على أنك تريد لها ، ومتى أردتها فهي لك ، لأنه حيث تكون الإرادة تكون الحرية . فالوجود الأصيل والإرادة والحرية ثلاثة أقانيم متحدة بالجوهر . الحرية ليست في العقل بل في الإرادة ، لذلك يتعدّر عليها أن تثبت نفسها ببرهان عقلي ثم تعود فتريد نفسها . كلا بل هي تريد نفسها رأساً بدون حاجة إلى نظريات . لقد اكتفى ديوجين بالرد على منكر الحركة بأن قام ومشى . وكذلك هي الحرية تضع نفسها بنفسها ، فليست وليدة مشاورات وتأملات ورجحان إحدى الكفتين على الأخرى ، ولا وليدة علل وأسباب ، بل تكاد تكون بداءة مطلقة ، تذكرك بمسهل إنجيل يوحنا : في البدء كان الكلمة . ويسبرس يقول في البدء كانت الحرية .

ولا يعنى ذلك أن الحرية لم تمر بتأمل وانطواء الذات على نفسها ، ولكنها تخطت كل ذلك ، واتخذت قرارها لا على شكل تطورى متصل ، بل على شكل

طقرة لأن التأملات لا تخرج عن حدّ التخمينات. إذن فحبذا الطفرة سواء أخفق صاحبها أم أفلح . ولكن هذا لا يعنى أن تكون الطفرة عمياء وفي المجهول ، فداخلها نير عارف ، فإن لم يكن عارفاً فلا حرية . من أجل هذا لا يعتبر السكران والمخدّر والمنوّم أحراراً في ما يفعلون . وليس المقصود بالاستشارة هنا ما يفعله الناس يومياً تبعاً لأهوائهم ، كدخول السينما والتدخين ، فهذه الأعمال العادية اليومية بعيدة عن الوجود الأصيل ، قريبة من الغريزة ، حسبها من النور قبس ضئيل . الحرية في نظريسبرس تنظر إلى نظام وتعتمد مقياساً للتقويم ، فلا تختار من بين الممكنات التي تعرض لها أى شيء صادفت في طريقها كما يمدّ الراهن يده إلى الكيس المغلق فيختار الأرقام التي تتناولها يده . كلا بل يسرح الإنسان بصره في هذا الكون ويرى السيئات والحسنات ، والنافع والضار ، ولكن برغم هذا كله وبرغم الاسترشاد بالنظام والاستشارة بالمعرفة تظل السيادة المطلقة للحرية .

ولا يتوهم أحد أن النظام الذي تسترشد به الذات هو خارج عنها ، كأن يأتي من الحكومة والتقاليد وما شاكلها ، فلو صحّ ذلك لانقضت الوجودية من أساسها . نظام الحرية من ضمن الذات الحرة ، فأنا الأمر الناهي المتمرد على العالم ، الخاضع للأنظمة باعتبار أنى متبنيها وخالع عليها صبغتي الشخصية . قيل وقد أحدم على ملك الحيرة في عهد المناذرة فليل له ستشرب من مائها بجرار من طينها ، وتأكل من فاكهة أرضها ، وتُصاد لك الطرائد من بريها ، أى أن الحيرة تستغنى عن الخارج . ومن لطائف الاتفاق أن تنطوى الحرية والحيرة على الحروف نفسها ، أو ليست الحيرة أى التردّد من المعاني المصاحبة للحرية ، وكذلك القول في الحيرة ، وذلك تقارب المعنى يتقارب الحروف ، ولكن ما لنا والقلب والإبدال فلنعد إلى الفلسفة !

قلنا الاسترشاد بالنظام وبالمعرفة قبل الاختيار ، وليس المقصود بذلك المعرفة الموضوعية التي تقيّد حريتي . لا نكير أن هذا العالم مسرح أستمّد منه علمي ، وبقدر ازدياده تردّد حريتي ، ولكن العلم بحر لا مباحل له . فكل ما أحصله

من معرفة يظل ضئيلاً ونسبياً قابلاً للإضافة والإصلاح ، والعالم في تغير وتطور مستمر ، أفيجوز الإحجام عن العمل ريثما أحيط بكل شيء علماً ؟ الحياة قصيرة وتقتضى السرعة ، يجب أن أعيش في الحاضر ، فأنا بين أمرين : إما أن أعيش وإما لا ، وبليبي أن تختار الحرية العيش .

ورب معترض يقول : متى أكرهتنى حريقى على اختيار العيش فلا تبقى حرية بل تصبح جبرية خاضعة للزمان والمكان ، ولكن فى هذا المأزق الحرج نفسه الذى يكرهنى على اختيار أحد أمرين : إما الوجود وإما اليأس ، أختار الوجود ، وبهذه الوثبة الحيوية نفسها تتكشف ذاتى لذاتى ، فيكون الأنا على صلة مع نفسه .

يبتج مما تقدم أن الحرية برغم استنارتها بالمعرفة تظل غامضة ويستحيل شرحها عقلياً ، وتبعاً لذلك فالوجود يلزمه الغموض . ولكن هذا الغموض الذى يستعصى حله على البراهين العقلية يمكن تجاوزه بالوثبة فى المجهول . ولا إخالك نسبت الوثبة الكيركغوردية التى تلذيك من الله ، أى طريق عدم المعرفة بدلا من المعرفة ، لأن الوجودية تعتبر المعرفة سياجاً يقف بوجه الحرية . المعرفة تحديد والتحديد يحبرك على البقاء ضمن الحد ، لذلك لم تر الوجودية لزوماً للأبحاث اللاهوتية وما وراء الطبيعة وتحديد الله والنفس ومشكلة الشر ، ومن ثم إيجاب الإنسان على سلوك أدنى معين ، لأن هذه الأمور يستعصى حلها على العقل مثلما استعصى تحديد الحرية . ولا يلوك (المتعالى) عن هذا الطريق ، والمقصود بالمتعالى الألوهة ولكن يسبرس لم يقلها بعد ، وسنبحث ذلك فى حينه . ويعتبر يسبرس أن الميتافيزيقيا وما فيها من الشروح لتبرير الشر ، والقول بالانسجام والنظام ، أوهام أخفت ، وهذا الإخفاق نفسه هو الذى يفتح باباً للحرية ويكون حافزاً لها فتبنى نفسها فى اللامتناهى وتنب وثباتها ، وأن الحرية أو الوجودية تنتصر حيث يخفق العقل .

وما لا ريب فيه أن يسبرس تأثر إلى حد بعيد بكنط ، وبخاصة بتلك المتناقضات (Antinomies) التى لطم بها فيلسوف غوتنفسبرج Goetheberg

المتافيزيقيا لطمة قوية ، إذ وضع لكل برهان نقيضه بحيث يتلاشى أحدهما الآخر
كالنار تأكل بعضها إن لم تجد ما تأكله

بقى كمنط يتفرّج على الرماد ، أما يسبرس فوجد في ذلك الرماد نفسه جذوة تلهب
الوجودية ، فالوجود يجمع الضدين ، فيينا تضع الفلسفة ، ولا سيما كمنط ، الذات
بإزاء الموضوع فتضم الإنسان إلى قسمين ، شاهد ومشهود عليه ، تأتي الوجودية
فتضمهما وتعيش الوحدة في الأثنينية أو الازدواج .

الوجود ليس كلاماً ولا فلسفة ولا علماً ، إنه ينطوى على هذه كلها
ويتجاوزها ، فكل فكر حياله يبقى ناقصاً ، وما هذه كلها إلا مقدمات للوثية .
لا يعرف الشوق إلا من يكابده ولا الصباية إلا من يعانها .

ولكن إذا كان الوجود غير الكلام فبماذا يعبر عنه؟ إذ لا بدّ من أداة للتعبير .
فهل يعنصم يسبرس بالصمت التام ؟ وبعد فهل استطاع معلمه كبير كغورد
الاعتصام بالصمت التام ، برغم تصوّفه وتشفه وثورته على ثرثرة رجال الدين
الذين يقولون بما لا يفعلون ، كأولئك الذين في كل واد يهيمن ؟ كلا ، الصمت
التام لا سبيل إليه . زعم برغسون في كتابه معطيات الوجدان البديعية
Les données immédiates de la conscience أن اللغة تعجز عن إظهار
المشاعر العميقة ، أما يسبرس فيزعم أن الألفاظ علامات كتلك التي توضع
على الطريق ليهتدى بها سائقو السيارات .

يفهم مما ذكرنا حتى الآن أن الحرية في نظر يسبرس مطلقة ، والواقع هو
غير هذا ، فإن يسبرس يضعها في صميم الجبرية ، أي يستحيل على الإنسان أن
يكون غير حر ، فيقول : معلوم أن إمكانية الاختيار وحدها لا معنى لها بدون
الاختيار ، فهي ورقة بيضاء لم يلوّن فيها شيء بعد ، قيمتها ما تضع فيها .
والوجودية تختم على الذات بأن تكون كلها حاضرة في عملية الوضع هذه واختيار
القصيدة والقوافي . ولكن حريتك هذه ليست مطلق تحكم وتعسف ، لأنها تضرب
بمحورها في ماض عميق ، فاضيك ومزاجك وغناك وفقرك وألمك وكل شخصيتك في

هذه القصيدة ، وأنت مضطر للنظم برغم حريتك في اختيار البحر والروي . وهذا الاضطراب بعيد عن الجبرية بالمعنى الذى أرادته الفلاسفة الجبريون أمثال شوبنهاور ، وخصوصاً سبينوزا الذى وضع الجبرية بشكل رياضى هندسى ومعادلات حسابية . الحرية تسرح على مسرح الجبرية نفسها ، وحرية الذات فى هذا العالم تكون بقدر تخلصها من الجبرية وصلتها بنفسها ، أى أمانتها لنفسها . ذلك هو الوجود الأصيل . وتحقق الذات الوجودية تأريخيتها من جهة ، أى ما حققته فى الماضى ، ومستقبلها من جهة ثانية ، لأن الاختيار أى العمل الذى تقوم به الآن تمهيد لمستقبل ، وبتعبير آخر إنك تخطو خطوة للملاقاة المستقبل . فلا تتبلد وتنام لىأتى هو إليك . وهذه الخطوة التى قمت بها لم تكن عالماً بها قبل حدوثها ، فكانت جديدة حرة بالنسبة إليك ، برغم تعلقها بماضيك . القديم والجديد يلتقيان . ولا يستغرب القارئ هذا اللقاء فما زلنا فى مقام الصراع والتناقض ، وسيراقنا الصراع حتى النهاية كما لزمنا منذ البداية .

هذه الجنود المتأصلة الضاربة فى الماضى المظلم شبيهة بجنود العوسج الشائك التى وضعها أنا بيلدى ، فهى فى صراع مع حريتها التى لا تنبت إلا على هذا الصعيد . وأنا عند ما أختار ، أختار فى النور لا فى الظلمة ، ويقينى ما أختار فى الوقت الحاضر ، ثم يلتصق بالماضى ويؤلف حقيقى التأريخية . وبما أن باب المستقبل يظل مفتوحاً فأنا إذاً مقيد بماضى ، حرٌ بمستقبلى . إذن فالحرية ليست مطلقة كما يقول هيجل ، وهنا الماضى المظلم يملك على تأثر يسبرس بنيتشه ، وعلى الأخص بشلنغ ، فإن شلنغ يتكلم كثيراً عن الظلام أو اللجّة (Grund) . وهنا يفضى بنا البحث إلى الخطيئة الإكراهية وقضية الاصطفاء منذ الأزل

(Prédetermination) .

يقول يسبرس هناك خطايا لا يستطيع الإنسان التغلّت منها ، وهو فى الوقت نفسه مسؤول عنها لأنها نتيجة متصلة بحياته ، فلا يعلم أى متى بدأت الخطيئة ، كما لا يستطيع المسلول تحليل الساعة التى بدأ فيها مرضه ، ولو عرف لحال دون

المرض، ولو أدركت الحرية بده الخطيئة لحالت دون وقوعها . ومما لا ريب فيه أن فيلسوفنا تأثر بوصف كيركغور للخطيئة الأصلية، التي تضعف القوة الدفاعية في الإنسان وترافق الجنس البشرى . فالإنسان مسؤول كما لو كان هو قد أراد نفسه كذلك منذ الأزل . ويتحمل تبعه خطيئته الكامنة فيه كون جرثومة السل ، تبقى نائمة حتى تتاح لها الفرصة . ويصدق هذا الكون في حالات الضعف كما يصدق في حالات القوة ويقظة الفكر . فعند ما يستشعر الإنسان ومضة خاطر أو قبس وحى ، لا تكون هذه اليقظة بنت ساعتها بل مما تراكم فيه من قبل ، وهذا التعبير يقارب تعبير أفلاطون عن التذكر من ناحية اتصال الإنسان بالخلود . إذن فهناك ضرورة داخلية يستشعرها الإنسان ولكنها لا تلاشى الحرية . وهذا القول الذى يبدو متناقضاً قول " شالك وبمحت صعب دارت حوله المناقشات اللاهوتية ، فهو موضوع الرذل والاختيار ، وموضوع الحرية والنعمة . وأشهر اللاهوتيين الذين برزوا إلى النضال في هذا الميدان «لويس مولينا» اليسوعى الإسباني الأصل المولود سنة ١٥٣٥ والمتوفى سنة ١٦٠٠ . وقد حاول كثيراً أن يوفق بين الحرية والنعمة والعلم الإلهى السابق ، بل من ينسى رسائل بسكال (الإقليميات) (Les provinciales) التى أثارها حرباً على اليسوعيين ، انتصاراً للمذهب جنسينوس (Jansenus) الذى يحذر من الحرية . ولم تزل العصور تلوى بهذه المعركة منذ القرن السادس عشر حتى أيامنا هذه ، ولم تنته بعد .

أجل إن هذا الموضوع لمن الصعوبة بمكان ، إذ تقف الحرية في جانب والضرورة يلزأها ، وبينهما تناقض وتوتر فلا يصح الأخذ بإحداهما دون الأخرى ، والحقيقة تتذبذب بينهما ، كما ينتقل رقص الساعة من اليمين إلى اليسار . أما السبب في التوتر فهو أن الحرية تود أن تكون مطلقة ، ولكن هذا التوق يبقى ناقصاً ، لأن الحرية مسرحها العالم أو الطبيعة ، والطبيعة من شأها المقاومة . وقد سهل على هجل أن يجعلها مطلقة لأنها حرية ذهنية . إن الحرية في الواقع عرضة للمقاومة والعقبات ، مثلها مثل النسر الذى يصدم الهواء جناحيه ، فيغيظه ذلك لأنه يود

الانقلاط من الهواء، ولكن تمنّيه مستحيل، فالهواء هو الذى يحمله ويسهل طيرانه، ولولا ذلك لتردّى فى الفراغ وهلك. فكما أن الهواء والطيران متداخلان فكذلك شأن الطبيعة والحرية. التسريغى الحرية ولكن العواصف تصدّه وتحول دون رغبته، فتلقيه إلى الأرض ويكون سقوطه عظيماً.

ومن هنا كان الوجود وجودين، واحد للنسور وهو مسرح الأبطال، وواحد لهماج الطير والبقاث. وليس أحدهما بمستقلّ تماماً عن الآخر، فإن الذين يثمرّون ويشدّون عن القاعدة أبطال ولكنهم قلة. ولا بدّ أن يكون هناك قاعدة فى تناول الجميع ليحسب من يشدّ عنها حلقاً.

إذن فالتحليق والسقوط يتبعان من منبع واحد، وخطيتى من ضمن حريق، القمح والزوان معاً، فن حاول اقتلاع الزوان وحده عرض القمح أيضاً للتلف. يجب أن أريد فى هذه الإرادة أحسّ بالتعالى، فلا أنا مستقلّ تمام الاستقلال ولا خاضع تمام الخضوع. ويقصد يسبرس بالخضوع ما تشير إليه المذاهب اللاهوتية القائلة إن الإرادة لا تستطيع الحركة والتوجّه بدون تدخل الله. ويقصد بالاستقلال تلك الحرية التى تستمدّ نفسها من نفسها، بحيث لا يكون لله تدخل فى توجّه الإرادة. ولكن ما دام يتحتّم على الإنسان أن يريد ويختار فلو لم يكن هناك تعال على الذات، أى لو لم يكن الله موجوداً فن الذى يحتم على أن أريد؟ وإذا لم يكن للإرادة من يوجّهها يصبح الاختيار تعسّفاً وفوضى، كالسيارة التى تجرى بلا رابط ولا سائق معلومة المسؤولية.

ولو كان هذا التعال خارجاً عن الذات، أى لو كان الله بجانب والإرادة فى جانب آخر، لوجب على أن أطيع طاعة آلية (ميكانيكية). إذن لا يمكن أن أشعر بالتعالى إلا داخلاً فى حريقى. وأنا عند ما أنظرى على نفسى وأسبر غورها أدرك أنى لست أنا الذى كوّنّت ذاتى، فهناك شىء آخر. ويذكرك هذا الباب بالمناقشات التى دارت بين مفكرى المسلمين حول الحرية والجبرية، فقال بعضهم إن الله هو الذى يعطيك قوة تحريك اليد، ولكن أنت توجّهها بحريتك

إما إلى إلقاء الحسنة في يد الفقير ، وإمّا إلى طعن جارك بسكين .

الخطيئة التي تلازم الحرية تتأتى من محاولتها الانفلات من كل قيد ، فمقياس الحرية أن تكون بلا مقياس . ويقول يسبرس : هذا هو المعنى الذى قصد إليه سفر التكوين بصورة أسطورية ، حين قال بلسانه تعالى ، بعد أن أكل آدم من ثمرة المحرمة ، لقد أضحي آدم كواحد منا . فحد الحرية أن تكون بلا حد . قال سعيد عقل في قصيدته « فخر الدين المعنى » ، واصفاً الشجاعة :
 • حدّها في الطموح حدّ النور •

والحرية تطلب أكثر من هذا ، فالنور يرغم أنه رمز اللامتناهي حد ، فإما أن ترضخ الحرية للطبيعة وبذلك تتلاشى ويتلاشى معها الوجود الأصيل ، وإما أن تصارع الطبيعة وتتخطى على حضرة الآتية الـ (Dasein) . وهذا السقوط يفتح الباب للسقطات الأخرى .

قال يسبرس بصدد الشر ، أو الموت الوجودى ، إنه يكون على نوعين . ويقوم النوع الأول بأن يعتصم الانسان بالعزلة الذاتية ويفصل عن كل شيء فيتحدّى الآتية (أى العلم) ويغضبه ، ويريد التخلص من هذا الكون الذى جاء إليه مرغماً ، ويبغى أن يكون إلماً . وأما النوع الثانى فهو الاستسلام والانغماس فى الموضوعية ، شأن الأكثرية الغالبة من الناس .

ويرى يسبرس أن الشر هو الطريق إلى الخير ، لأن التحدّى يزيد فى التوتر ، والتوتر هو مفتاح الوجود . وبهذا التوتر نفسه إدراك المتعالى عن طريق السلب . أى أن الشعور بالخير والشر ينموان معاً ، ولا أستطيع التغلب على الشر إلا إذا كان فى . ويجب أن يلازمى شعورى بالخطيئة حتى لا أجد راحة فى عالم الآتية . ومعنى هذا أن الخير والشر لا يتقدّمان على الحرية ، بل ينجمان عنها ، أى بحسب ما يختار الانسان فى اللحظة الحاضرة شراً أو خيراً . أنسيت كيركغور عند الكلام على القلق الذى سبق الخطيئة الأصلية ؟ وقد تركّزت الخطيئة غب الاختيار ، أى الإقدام على ثمرة المحرمة . وصيرافنا كيركغور فى رحلتنا الوجودية ، تارة نراه سافراً ، وتارة من وراء حجاب .

التأريخية والأبدية

لقد أوضحنا في ما سبق أهمية الوجود الأصيل وانطباعه بطابع الشخصية والاستقلال الذاتي وتقلته من الموضوعية إلى آخر ما هنالك . وقدّما أن طائر الحرية هذا يستحيل عليه الطيران في الفراغ ، فلا بدّ له أن يطير في الهواء ، وكذلك هو الإنسان ، يوجد في العالم لا خارجاً .

العالم هو تلك الخشبة التي يقف عليها السابح القواص ليشب الوثبة الكبرى ، فمن اكتفى بالخشبة ولم يشب في الوجود ظلّ في الموضوعية وضاع في المحسوسات والمشاعل اليومية . ومن استغنى عن الخشبة تجاهل العالم وضاع في صوفيّة هدّامة كتلك التي تمارسها البوذية ، إذ تضطهد الجسد وتشهر عليه حرباً فتبغى الوجود خارج الوجود . وكلا الموقفين ضلالة وشذوذ عن الوجود الأصيل ، أما الحقيقة فينبها ، وهي أن تتبنى الآنيّة (Dasein) أى الوجود في العالم ، لا أن تجرّده وتجوّفه حتى لا يبقى منه إلاّ القشرة فيضيع في العام ، بل أن تحتضنه أنت أيها الإنسان الفرد .

أما الوجود الآنيّ الذي يتبناه العامّ فيصيبهما يصيب اليتامى والقطاء الذين تعطف عليهم جمعية أو مؤسسة خيرية ، فلا يتجاوز هذا العطف العام إنقاذ البائسين من الموت جوعاً ، والفرق بين هؤلاء المساكين وبين من يتبناهم الأفراد الأغنياء عظيم ، إنهم لى نعيم مقيم .

إذن وبما أن الوجود الأصيل يقتضى الآنيّة فهو تأريخي ، ولا تحمل للتأريخية هنا على معناها المبتذل ، أى توالى الحوادث في الزمن ، فذلك تأريخية بائخة ! لا تختلف كثيراً عما تسجله المراصد الفلكية من هبوب الرياح وسقوط

الأمطار وحوادث الخسوف والكسوف، وعمّا تدوّنه دوائر الإحصاء من حوادث المواليد والوفيات .

التأريخية هي ممارسة الحرية ، وفي هذا الاختيار الذي يقدم عليه الإنسان بكليته اندماج التأريخ بالأبدية ، فالأبدية الصحيحة هي في الهنية الوجودية وامتلأه الحاضر الذي يشتمل على الماضي والمستقبل ، لا كما لو كنت في خلعتي ؛ كما ينتظر الأجير مجيء سيده ، ولا أن تعلقه بالماضي ، كما لو كان حاضرك خزانة للذكريات تنحصر حياتك فيها ، فالأبدية إذن هي هذه الوحدة المتمردة على الانقسام المشتملة على الذكري والحضور والمتنظر . ولا نحسب القارئ يستغرب هذه النظرة بعد ما قدّمنا عن الهنية الكبير كنفوردية . يسبرس مثل كبير كنفورد لا يرى الأبدية خارج الزمن بل ضمنه ، مخالفاً رأى اللاهوتيين الذين يرونها وجوداً مستقلاً ثابتاً لا نهاية له ، يفتح بعد الموت على عالم غير هذا العالم . ليست الأبدية في عرقه بالعنصر الذي يختلف عن الزمن ، كما لو كانت غريبة عنه أو متعالية عليه ، بحيث يقتضى النفاذ إليها سلوك الطرق العجيبة كالتأملات والشطحات الصوفية وما يتصل بها . الأبدية هي في اللحظة العابرة ، شرط أن تركز هذه اللحظة على فعل وجودي اختياريّ تقبل عليه بكلية نفسك فتصيب الهنية بصبغة خاصة ، وترفعها إلى مستوى عال ، بحيث تشرف منه على سواها من اللحظات وتعالى على الزمن ، بدون أن تنسلخ عنه ، كما يتعالى جبل الأرز على ما حوله من التلال والبقاع ، بدون أن ينسلخ عن الأرض .

وقد عرف التأريخ كثيراً من هذه الهنيات الأبدية التي قررت مصير عوالم ، منها اللحظة التي أطل فيها كولبوس على اليابسة ، وموقعة واترلو ، ودخول محمد الفاتح القسطنطينية ، ومصرع كليوباترة ، واكتشاف باستور للجراثيم ، واكتشاف القبلة الذرية وهلم جرا .

وطالما جالت هذه اللحظات الأبدية في خواطر الشعراء ، فقلت في مطلع قصيدتي الموجهة إلى منظّمة الأونيسكو ، بمناسبة انعقاد هذا المؤتمر ببيروت في

خلال كانون الأول « ديسمبر » سنة ١٩٤٨ :

قادة الفكر الألى أموا حمانا هجّم في كل قلب مهرجانا
كان يسبينا تجلى نجمة تسبل الرحمة في دنيا رؤانا
فإذا من كل أفق أنجم تتنادى للتلاقى في ذوانا
حبّنا لو وقف الآن بنا وثى الأرض وشلّ الدورانا
لقطعنا العمر عبداً للهوى وعلى الألفة سمّرنا الزمانا

قلنا إن الإنسان يختار وأن وجوده حريته ، ولكن الطبيعة تصارع الحرية ،
فليس الكون طوع بنان الإنسان ، إذن فماذا تفعل الحرية على مسرح الجبرية
أنتظر ملكة بدون مملكة ؟ أم تكون فخرية مثل ألقاب البطارقة اللبنانيين المغبوطين
فكلهم يحمل لقب (البطريك الأنطاكي وسائر المشرق) وأكثرهم يحمل موقع
أنطاكية ويحار في تفسير (سائر المشرق) . وأغرب من ذلك الألقاب الفخرية
التي تعطى للسادة الأحرار مثل (رئيس أساقفة جبلة) وليس في جبلة أسقف
واحد ! بل ربما ندر فيها وجود النصارى . وأعجب من هذا أيضاً لقب مطران
(عرقه) ، وعبثاً فتشت في خريطة لبنان عن (عرقه) ، ولكنى عثرت عليها في
أثناء الصيد ، في سهول عكار ، إذ لمحت بعض أعملة رخامية مثورة في السهل ،
فساءلت رفاقي فقيل لى : يزعم العارفين أن مدينة (عرقه) كانت هنا ، فحملت
الله الذى لا يحمد على مكروه سواه ! ولنعد الآن إلى يسبرس فهل نجد (عرقه)
أخرى عنده ؟

يقول فيلسوفنا إن هذه الأمور التي تبلو محتومة يجدر بنا أن نتبناها ، فلا
نكون خاضعين لأحكام القدر ، ولا ساقطين في المعمة ، بل ساعين إلى هذا
السقوط ، حتى إن الموت نفسه يدخل في مملكة الحرية بمعناها الوجودى ، متى
نظرنا إليه من ضمن الحياة وعرفنا أنه من مقتضياتها لا خارج عنها ، كما نظرنا
سابقاً إلى وجود الخطيئة ضمن الحرية . وإيضاحاً لهذه النظرية نورد التادرة الآتية ،
وإن أكثرنا من التوادى في هذا الفصل ، فنحن في صدد فلسفة وجودية تستوجب

التمثيل بالواقع ، لثلاث نبي أنت وفحن في ضباب التجريد .

عرفت لبنانياً بلغ السبعين من العمر ، وقد زالت عنه النعمة بعد يسر ،
ووهن عزمه بعد عزّ وفنوة . وكان في شبابه فارساً ماهراً بضرب السيف ، وباللعبة
المعروفة في لبنان بالحكم (Escrime) . وظلّت تعاوده ذكريات شبابه ،
برغم ما صار إليه من وهن الجسم وذهاب الثروة ، وما انقلك يتظاهر بالقوة وقد
طلفته إلى غير رجعة .

وكنت أحدث ابن شقيقته يوماً فقال لى : إن خالى لن يفارقه الاعتداد
بالنفس حتى يموت . فقد كان أمس نائماً في قيلولة الظهرية بظل شجرة واقعة على
شفير حائط ، فانقلب في أثناء الرقاد وسقط إلى السفح . وشاهده عمّال كانوا
يشتغلون على مقربة منه فحاولوا أن يسخروا به فقال لهم : تبّاً لكم ! إني انقلبت بملء
حريقى ، أفلا تعلمون أن هذا السقوط هو باب من أبواب الحكم ؟ أى ضرب
من البهلوانية .

أجل لقد تبنّى الرجل مقطته هذه فأدخلها في باب الحرية ، وأرجو ألا
تكون حرية يسبرس من هذا النوع .

وقصارى القول في هذا الفصل ، أى فصل التاريخية والأبدية ، في عرف
يسبرس ، إن الانسان وُجد على الرغم منه في هذا العالم ، وهو بحكم الضرورة
مسيج عليه من نواحٍ عديدة ، ومحاط بظروف مختلفة يقتضيا العيش والعادة ،
فيجب عليه أن يثبت وجوده لا أن يكون شيئاً بين الأشياء ، بل يستطيع رفع
أعماله العادية اليومية إلى مستوى عال . وهذا القول يذكر بالعادة التى درج عليها
أتقياء المسيحيين ، إذ يقدمون أعمالهم اليومية وأتعاهم وآلامهم لمجد الله ، بغية
الأجر في الدنيا والآخرة ، فيرفعونها من وجود آتى إلى وجود أصيل .

ويظهر أن يسبرس تأثر بالمسيحية القائلة بأن نظرة الزهد إلى العالم وأباطيله
هى النظرة الصحيحة التى تؤهلنا للمساهمة في المجتمع بتأسيس الأسرة والعمل
العمرائى وما شاكل ذلك .

ولكنها مساهمة مستتيرة بروح علوية، إذ تطهر قلوبنا فنعمل ذلك إنمافاً لمشئة الله . غير أن فيلسوفنا لا يضع لهذا الوجود الأصل المنخرط في العالم نهجاً أو نظاماً ، فيرضى للإنسان باتتباع المناهج التي يصادفها ، على علائها ، ويصرح بوجود التزول على الأمر الواقع ، فن وجد آباءه وأجداده على دين يتبع ذلك الدين ، وإن كان في قرارة نفسه ملحقاً .

وفي هذا الزعم تبرير للإيمان والمهرطقة ، ولطاعة والثورة . ذلك أن الوجود في نظره يقتضي الشخصية . فالموضوعية ، ومنها الدين ، لا تلزم أحداً . الحقيقة هي ما تتبناه أنت ، لا تلك التي تلزم الجميع فيعتقدوا على أنها كذلك .
قد يستغرب القارئ — وبخاصة إذا كان مسلماً — قولنا أن يسبرس تأثر بالمسيحية ، علماً منه بأنه ألماني وأن الألمان مسيحيون .

وأراني مضطراً لإيضاح هذه النقطة بكلمة عامة لا تقتصر على يسبرس ، بل تتعداه إلى أكثرية المسيحيين . أمّا المسيحية فذهب ، وأما الإسلام فدين وقومية معاً ، دين وسنة وعبادات وأحكام وفرائض . وبالحملة فالإسلام ينظم حياة المسلم من المهد إلى اللحد .

المسلم مسلم صحيح انتمج في الإسلام وانتمج الإسلام فيه . أما المسيحي فبحسبه أن يكون كذلك في تذكرة الهوية ، لذلك نذر المسيحيون ، على كثرة علدهم . فالمسيحية في نظر سوادهم إما عادة ألفوها فجزوا عليها عفويةً وبصورة آليةً اتباعاً لخطّة أسلافهم ، وإما مذهب يخوضون فيه كما يخوضون في مذهب فلسفيّ ، لا تربطهم بهم صلة من داخل .

بعد هذا الإيضاح نرى أحد شوق معلوراً في قوله للقائد « النبي » :
يا فاتح القلمس خلّ السيف ناحيةً ليس الصليب حليداً كان بل خشبا
ذاك أن المسلم يحسب المسيحيّ متلججاً في مسيحيتة . والآن يغضى بنا البحث إلى نظرية المكاشفة أو الإقضاء أو الاتصال عند يسبرس ولنسمها الاتصال .

الاتصال

لا يوجد الإنسان وحده ولا يحقق وجوده منفرداً، بل مع الآخر وبالآخر ،
خلافاً لما زعمه ليبنتز (Leibnitz) من استقلال الوحدات (Monades)
واعتماد كل وحدة ببرجها العاجي ، بحيث تؤلف عالماً منعزلاً ، لو لم يتشاركها
الله برحمة منه فيصّل بينها بالانسجام المقرر منذ الأزل . ولكن يتعدّر على
تصوّر هذه الوحدات المستقلّة والعوالم الفدّة لو لم يكن في النشء اللباني
الطالع شعراء يرى كل واحد منهم نفسه كوناً لا يربطه بهذا العالم شيء سوى
حييته ، فإذا وفق إلى رفعها إليه ، فما له وللكون الذي يعرفه الترابيون ؟ .

وصاحبنا يسبرس على خلاف هذا الرأي فهو يؤمن بالتحاب ، ويراها السبيل
الوحيد لمعرفة الذات نفسها وللوجود الأصيل . كل ذلك مشروط بأن يظل
المتحابان في الوجود والتماس ، فيعرف كل منهما ذاته بوساطة الآخر ومن خلاله ،
وبذلك تكون المكاشفة . وحذار من حمل هذا القول على محمل الموضوعية إذ
يكون الاتصال فيها تلبية سطحية لفترة الاجتماع التي يستشعرها الإنسان ، أي
وجوب التعاضد . ولا يقوم الاتصال بأن تظهر للآخر ما تنطوي عليه أنت ، ولا
أن يظهر لك هودخيلة نفسه فتضيف شيئاً آخر إلى ذاتك . فليست القضية قضية
تلزيق خارجي بل مسألة خلق جديد ، إذ تغلو أنت هو ، ويصير هو أنت ،
أما الانغلاق فهو ضياع الذات .

هذا ضرب من التعبير يبدو صعباً أول وهلة ، ولكن العرب تعودوا مثله .
أنسيت المناقشة بين مسيويه والكسائي ! زعموا أن الزبور أشدّ لسعاً من النحلة .
فإذا هو إياها ، أو فإذا هو هي ؟ .

أو لم يقل الشاعر الصوفي بعد ذلك :
أنا من أهوى ومن أهوى أنا .
وكنلك المتنون بقول شوقي بلسان كليوباترة :
أنا أنطونيو وأنطونيو أنا .

الاتصال لا يكون إلاّ بين النوات، وتلك الصلة تتعالى على المعنى المعروف من الصلات . فليست ما يلقيه شخص إلى آخر من علم ، أو ما يبشّره من مبادئ . وليست انصهار شعور العديدين في بوتقة واحدة من أجل حزب أو مبدأ مهما سما . ففي هذه الحالة يمكنك إيدال زيد بعمره لأنهما يسعيان إلى مبدأ واحد وقيمتها واحدة ، كورقة الخمسين ليرة تستبدلها بورقة أخرى تخالفها في الرقم فقط . وهذا ضد الوجودية تماماً .

وليست الحب الجنسى مهما عمق ، إذن فأنا أنطونيو وأنطونيو أنا تقصّر عن الاتصال الوجودي الذي يجب تربيته عن خلجات غريزة يرهفها الخيال . إن الاتصال هو تجاوب حريتين وذاتين في أعماق أعماقهما ، علاقة ذات أصيلة بذات أصيلة ، تارة ينفصلان وطوراً يتحدان ، ويحتفظ كل منهما بحريته . فلا يستطيع يوسف مثلاً أن يكون حراً إذا لم يشأ الآخر أن يكون حراً ، فإن بينهما اتصالاً في صراع . إن الذات في الاتصال الوجودي لا تفرض على الذات الأخرى مذهباً أو عقيدة أو رأياً ، بل توقظها وتذكّي ما فيها من شخصية ، أي أنها توقظ حريتها ، وهكذا يكون الإيقاظ متبادلاً .

وشروط هذا الصراع ، أو الاتصال الوجودي ، أن تبرز فيه الذات عارية (كما خلقني يا رب) . فلا تحفظ ولا تلون ولا ادّعاء عصمة ، بل تفتح للذات الأخرى كما تشرع نوافذ الغرفة جميعاً للنور والنسيم الجليد . حيثذ يكون الإنسان حراً متاهباً لاستقبال حقيقة الآخر . وإننا نشلّد على هذه العبارة (حقيقة الآخر) احتراساً من الحقائق العامة التي يلتقي عليها الجميع التقاءهم على القوالب الجاهزة . الحقيقة والحرية والوجود واحدني عرف يسبرس ، أي أنها أمور شخصية يعيشها الإنسان في صميمه . وعلى ذلك فالاتصال هو التماس أو الاحتكاك بين حقائق

شخصية تظلّ في تطوّر دائم ، إذ لو اكتملت لأصبحت كذلك الحقائق الجامعة التي ألّفها المذاهب الفلسفية .

ويظهر مما تقدم أن هناك صراعاً بين حقيقة وحقيقة ، وإيمان وإيمان ، ولكنه ليس صراع تباعد بل صراع حبّ ، لأن الفرد يستشعر عزله وافتقاره إلى آخر ، برغم أن هذا الآخر غريب عنه ، فهما خصمان صديقان ، ولا رب أنك تلمح هنا وجه هجل ، ولكن لا تظنّ أن يسبرس يعقد صلحاً بين الخصمين ، بل يظلالان في توتر ، والتوتر كما علمت في صلب الوجودية .

قال جبران : لكم لبنانكم ولّ لبناني . ويسبرس يقول : لكل امرئ حقيقته ومعتقده ، وتتعدّد الحقائق بتعدد الأشخاص . وبديهيّ أن تسأل عن أفضل الحقائق وأصحّ المعتقدات ، غير أن فيلسوفنا يمنع عليك مثل هذا السؤال ، لأنه ليس في الوجودية حلول تقويم مستمرّ أو مقياس ثابت .

التناقض مطلق بين الحقيقة وعلمها ، بين الإيمان والإلحاد ، بين الموضوعية والحرية الوجودية . ولكن يسبرس لا يرى تناقضاً بين إيماني وإيمانك ، حقيقي الشخصية وحقيقتك . لي مذهبي ولك مذهبك ، فكلاهما حقّ ، وإن المقاومة ضرورية ومن صلب الوجود ، إذ لا يصحّ الاستناد إلا على شيء يقاومك ، على الأرض مثلاً لا على الغيم ، لأنه معلوم المقاومة .

أحبك أيها الآخر وأحترم حقيقتك وحرّيتك ، وعليك أن تفعل كذلك فلا تنوب فيّ ولا أذوب فيك ، لأن النوبان يفقدنا الوجود الأصيل . وليس المهم أن تفاضل بين حقيقي وحقيقتك ، بل أن نكون كلانا في الوجود .

وهنا نقطة دقيقة ينبّه إليها يسبرس ، فلقد تعودت الموضوعية والبرهنة العقلية المقابلة بين الحقائق كما يوازن بين الأشياء . ونفترض أن الأشياء هي كمية من التفّاح في مثلنا الحاضر ، فتحملني الموضوعية على وضع تفّاحي بين التفّاحات الأخرى لأقابل وأتأمل وأختار الفضلي . إن مثل هذا تصوّر هرطقة في عرف الوجودية ، لأنه يتعنر عليك الانفصال عن تفاحتك ، أي عن وجودك لتضعه

فى الميزان. إنك ترى الأشياء بعينيك ، ولكنه يستحيل عليك استلاهما من وجهك لتضعهما على المتصلة ، وتبين ما إذا كانتا سوداوين أو زرقاوين .

ثم إن هذه الحقائق لا تؤلف كثرة بالمعنى الذى تعرفه الموضوعية ، لأن الحقائق الوجودية فوق الأجناس والأنواع ، والجمع يقتضى أن تكون المقدرات من جنس واحد ، فكيف تجمع الماسة وتفاحة وامرأة ؟ لكل حقيقة كما لكل طعمه ، وليسمح لى يسبرس والقارئ أن أمثل بالطعوم ، ولو أنها فى نظر أهل الفن أخط مرتبة من المزيئات والمسموعات ، فبين طعم العنب والبرتقال والتفاح فروق ، وكل منها مستقل ومثبت وجوده ، وله حقيقة وخواصه .

وترى أن الجهد الذى يبذله يسبرس يستهدف إخراج الإنسان من الموضوعية والعمومية ، وإتقاده من الفلسفات السابقة التى اعتبرت الفرد واحداً عددياً ، فتوكل الرجال والنساء تعبير يخالف الوجودية ، فالرجال هم يوسف وسيمر وأسعد ، وكل واحد يختلف عن الآخر ، ويذكر هذا القول بمشكلة الكليات (Le problème des universaux) التى قامت القيامة حولها فى القرون الوسطى .

بعد الذى قلناه عن الاتصال الوجودى ترى الصعوبة فى تحديده ووصفه ، وتلمس تمرده على القوالب العقلية وعلى المعرفة نفسها . كل وجود سرّ يستغل على سوى صاحبه ، بل يستغل على صاحبه نفسه . فالاتصال الوجودى يبقّى شرارة تتفدح بين اثنين لا تستين لسواهما ، وهو شبيه بهذه الرؤى التى يشاهدها شخص أو شخصان وتغنى على الألوفا من الحاضرين ، كما جرى لبرناديت سويرو فى لورد ، وكما وقع فى ظاهرات سيده فاطمة فى البورتغال . والاتصال أبعد ما يكون عن الثروة والعواطف المرتجلة ، بل الاعتصام بالصمت فى هذه الحالات هو اسمى مراتب الفصاحة . ومن شروط الاتصال أن يكون ضيقى النطاق ، وكلما قل عدد الأصحاب كانت المكاشفة أعمق ، فن أحب المخلوقات بأسرها لا يجب أحداً ، شأنه شأن الذى يصلّى من أجل كل الناس ، فالحقيقة هى أن تحب أو أن تصلّى من أجل شخص أو أشخاص معينين .

التعالى

آثرنا أن نضع التعالى عنواناً لهذا الفصل بدلا من (الله) ، وقد تلافينا إيراد اسم الجلالة في معرض الكلام على فلسفة يسبرس ما استطعنا إلى ذلك سبيلا ، تلافياً للارتباك ، لأن مدلول اللفظة عنده يختلف عن المعنى المعروف . ولا تظن أننا نستطيع تفهّم التعالى بسهولة . فإذا كنا قد لقينا ما لقينا من الجهد في الكلام على الوجود والحرية والاتصال ، فكيف بنا والكلام يدور على الذات الإلهية؟. في هذا المقام يصحّ نقل كلام أبي البركات البغدادي في الوجود المطلق وتطبيقه على الوجود الإلهي :

إنه أظهر من كل ظاهر وأخفى من كل خفي

ليس الإله الذى يعرفه يسبرس بالذى تعرفه الأديان السماوية ، بكونه الحى الخالق الكامل المنفصل عن العالم ، ولا بالذى تعرفه الحلولية باعتبار العالم مظاهره العديدة ، ولا بالذى تعرفه الكتب المترلة والعقائد الراجحة ، فالوجودية تتناقى مع الحقائق الثابتة المشتركة ، لأن من جوهر الوجودية أن تكون شخصية منفتحة للتطور فلا تكتمل ولا تتجمّد .

الإيمان الفلسفى الوجودى يتناقى مع الإيمان الدينى ، فلا بد من أخذ أحدهما وتطبيق الآخر .

ولكن هذا التطبيق لا يعنى الإلحاد ، فالإلحاد أيضاً عقيدة وتجميد .

بين تبذير وبخل رتبة وكلا هذين إن زاد قتل والوجودية (وعلى الأقل المؤمنة منها) تميل إلى الرتبة الوسطى ، وبتعبير آخر إن الفيلسوف الوجودى مؤمن على طريقته الخاصة . وما لا ريب فيه أن معظم

الوجوديين ، وفي طليعهم يسبرس تأثروا باللطمة التي وجهتها كتب إلى البراهين على وجود الله (Antinomies) ثم رفضوا الأخذ بالبراهين التي يقيمها اللاهوتيون ومنها المعجزات ، إذ يعتبرها بعض الفلاسفة الوجوديين غير لائقة بالذات الإلهية . ولعلمهم تأثروا بنحسهم هجل الذي زعم ذلك الزعم في صدد المجائب . ولا بد ليسبرس بعد هذا الرفض من اعتماد الوثبات التي تقفز فوق الأدلة ، يؤيد ذلك قوله : لا حاجة لي أن أثمن بما أستطيع البرهنة عليه ، إذن فالإيمان يجب أن يستتج من ضمن الوجود .

الوجود يلقي ضوءه على الوقائع والإشارات ، ومن خلال العلامات يدرك الله ، إذ أن البرهنة على وجوده مستحيلة ، سواء سلكت إليها طريق السلب أم طريق الإيجاب .

ومثال السلب أن نقول إن الله قديم فتسلب عنه الحدوث ، وإنه قيوم فتسلب عنه العدم في المستقبل ، وإذا قلت إنه عقل فقد سلبت عنه المادة .

يقول يسبرس : يتعدّ الرجز بما ليس هو المطلق ، لأنه يستطيع أن يكون كل شيء ، فكل تحديد له باطل لمجرد كونه تحديداً أو وصفاً ، فلا يمكن أن تنسب الصفات إلى المتعالي كالتخير والحق والعدل ، بعد أن تجردها مما يشوبها من نقص وشر في الناس ، فتصورها في درجة الكمال المطلق وتعزوها إلى الله فلا تراه إلا في خلاها ، فقد ترى التعالي من خلال الظلمة كما تراه من خلال النور ، إن الله ليس كمثل شيء . أو لم يقل لموسى حين سأله من أنت ؟ أنا هو الكائن ؟ .

ويجدر بنا الوقوف هنية على رأى الكلاسيكية في هذا الصدد ليتضح الفرق بينها وبين الوجودية .

فما نقوله المدرسية في كمالاته تعالى إنه واحد بالوحدانية الذاتية المطلقة ، أي أن له تعالى كياناً خاصاً به موجوداً بالفعل في النظام الخارج ، وإنه منزّه عن التركيب الطبيعي والميتافيزيقي ، ومن ثمة بسيط بالبساطة المطلقة ، أي خال من الامتزاج بالأضداد ، لأنه فعل محض لا يمازجه شيء بالقوة ، لذلك فلا تمييز

وجودى حقيقى بل اعتبارى فقط بين الله وكمالاته وبين الكمالات الإلهية .

أما الأول فلأن التمييز الوجودى يفترض التركيب الطبيعى ، ولا تركيب طبيعى فى الله . أما كونه يوجد تمييز اعتبارى فلأن العقل البشرى لا يدرك الماهية الإلهية وكمالاتها بفعل واحد ، بل بأفعال كثيرة فيضطر العقل أن يدرك الكمالات بتصورات مختلفة ومعلومات متباينة وكثيرة مميّزاً كمالاتها عن آخر . وعليه فعند ما نتكلم عن الكمالات لا يسوغ لنا أن نزع أنها فى تعالى بل أنها هى الله . فلا يجب أن نقول : فى الله الحكمة والعدل والحق ، بل نقول : إنه تعالى حكمة وعدل وحق وحياة . وإنه يتضمن كمالات المخلوقات بنوع أكمل وأفضل وأسمى مما هى فى ذاتها . مثلاً الحكمة فى المخلوقات محدودة متناهية وجزئية بينما هى فى الله غير محدودة وغير متناهية وكلية ومطلقة . وإنه تعالى منزّه عن التغير الطبيعى ، سرمدى ، أى غير محدود الوجود ، خال من الابتداء وال انتهاء ، فلا تعاقب فيه لأن التعاقب لا يكون إلا فى الزمان .

وكل ما نقوله الكلاسيكية فى الله هو عن طريق الاستدلال ، إذ تسلب عنه تعالى كل نقص يعترى المخلوقات كالانقسام والتركيب والتغير والترمّن والتحكّن . ولقد قررت بشأن أفعال الإرادة الإلهية أنه تعالى يحب ويفرح ، من حيث إن الفرح لذة روحية ، وهو اطمئنان الإرادة إلى موضوعها والسكون فيه ، والحال أن الله يرتاح فى ماهية الإلهية ويسكن إليها تمام السكون ، لأن الإرادة الإلهية ترى فيها كل ما هو كاف لذلك السكون . وعلمت الكلاسيكية أن لا حزن فيه البتة ، لأنه لا يتغير ولا يفترق إلى شئ . أما الجرأة والخوف والغضب فأمروريتزه عنها تعالى ، لأنها تحدث عن رؤية الخطر ولا خطر بالنظر إلى الله ^(١) .

وهذا ينبنى قول اليهود حينما يزعمون أنه حمى غضب الله واشتد فدمر المدينة ، وقتل فلاناً ، ومجد موت فلان . والصحيح أنهم يصفون عواطفهم وينزلون الله منزلة يهودى جبار يحارب وينكل ويغضب ثم يندم على الشر ، كما فعل بعد الطوفان .

(١) الشروح الجلية للأب عون .

وقصارى القول إن المدرسين يقولون إنه في هذه الدنيا لا تستطيع عين جسمية أن ترى الله ، ولا عقل بشرى أن يعرفه معرفة ذاتية بدون العون الإلهي . أما في السماء وإن عرف الله عقل مخلوق معرفة ذاتية فلا يعرفه معرفة تامة لإحاطية حتى مع المساعدة الإلهية . وعليه لا بشر ولا ملك ولا كلام الله نفسه إلى مخلوقاته يستطيع أن يفهمه من الوصف ، أى يمتنع أن يسمى الله باسم يدلّ دلالة كافية على طبيعته كما هي في ذاتها .

ونستحسن أن نورد في هذا الباب كلمات بليغات للإمام الأعظم أبي الحسن عليّ بن أبي طالب حول تعريف الله . فن خطبة له :
 « الحمد لله الدالّ على وجوده بخلقه ، وبمحدث خلقه على أزليّته ، وباشتباهم على أن لا شبه له ، لا تسلمه المشاعر ولا تحجبه السواتر ، لا تراق الصانع والمصنوع ، والحادث والمخلود ، والربّ والمربوب ، الأحد بلا تأويل عدد ، والخالق لا بمعنى حركة ونصب ، والسميع لا بأداة ، والبصير لا بتفريق آلة ، والشاهد لا بحاسة ، والبائن لا بترأخي مسافة ، والظاهر لا بروية من وصفه فقد حذّه ، ومن حذّه فقد عدّه ، ومن عدّه فقد أبطل أزله ، ومن قال كيف فقد استوصفه ، ومن قال أين فقد حيزه . الظاهر لا يقال بما ، والباطن لا يقال فيما . لا شيع فيتفضّى ولا محجوب فيحوى » .

وقد سأله ذعلب الجعاني فقال : هل رأيت ربك يا أمير المؤمنين؟ فأجاب :
 « أقعبد ما لا أرى؟ فقال ، وكيف تراه؟ فقال « لا تراه العين بمشاهدة العيان ، ولكن تدركه القلوب بمقائق الإيمان ، قريب من الأشياء غير ملامس ، بعيد منها غير مباين ، متكلم لا بروية ، مريد لا بهمة ، صانع لا بمجارحة ، لطيف لا يوصف بالخفاء ، بصير لا يوصف بالحاسة ، رحيم لا يوصف بالركة ، تعنو الوجوه لعظمته ، وتجب القلوب من مخافته » . بعد هذا فلنعد إلى يسبرس .

يزعم فيلسوفنا أن لا سبيل للذات إلى معرفة الله إلا من خلال وجودها ، بل الذات تعرف وجودها الأصيل بإزاء هذا تعالى وبالنسبة إليه . وإذا كان صاحبنا

يرى أن زيدا لا يعرف نفسه إلا من خلال عمرو في الوجود الأصيل ، فلا غربة أن يكرّر القول نفسه في العلاقة بين الذات والمتعالى . وحذار أن تنزلق إلى الموضوعية فتفتق عند شعورك بالمتعالى ، وتحسب أنه يحسن الوقوف على هذا النوع من التعارف .

إنه تعارف يشعرك بالسؤال ولا يعطيك الجواب الواضح ، ويسدّ في هنيات تأريخية أبدية الفراغ الذي تركه الموضوعية في نفسك ، بعد عجزها وإفصائها بصاحبها إلى الشك .

ويتعبير واضح إن الإنسان بانطوائه على نفسه ، أو بصلة الذات الأصلية مع نفسها يحس بوجود الله ، ولكنه إحساس يكتنفه الغموض . كل هذا يدلك على تأثير كسب في يسيرس باعتبار العقل عاجزاً عن إدراك عالم آخر سوى هذا العالم المحسوس ، فإذا تصوّر العقل عالماً آخر فلانما يجعله على غرار هذا العالم . ولا تستغرب هذه الصعوبات التي تثيرها الوجودية ، فإذا كان الوجود المطلق الذي تستشعره مجرد وجودك في العالم يثير ما رأيت من العقبات ، فكيف بوجود الله الذي لا تراه العيون ولا تدركه الظنون ؟ .

ولكن بعد هذا كله لا تأس من رحمة الله ولا من يسيرس ، برغم حيرته وغموض منهجه .

التعالى في عرف يسيرس يتجاوز الآنية والنسبية والتجريبية التي يستطيع الإنسان التحكم فيها بالحذف أو بالإضافة . تعالى هو المطلق الذي يتجاوز الوعي والإمكان فتقف حياله صامتاً لأنه الحد التي تصطمم به . وهو فوق كل ما تتصور ، فكلما بعد نظرك واتسع أفقك تفتح أفق جديد يسلمك إلى أفق آخر . فكما أن الهواء الذي تستشقه ولا تستطيع العيش بدونك يحولك ويلفك كما يتضمن الغلاف الرسالة ، فكذلك هو تعالى ، ويسميه يسيرس « الحاروي » .

ويختلف هذا الحاروي الغامض الذي يحيق بك عن الغموض الذي في داخل ذاتك ، إذ لا نكير أن ضمن الذات مجاهل متأنية عن اللاوعي ، ولكنك

تستطيع أعمال فكرك في هذه الدباجير فقيم قصوراً أو تهلم قصوراً ، كما يختلف عن الغموض الذى يأتيك من خارج (من الشيء في ذاته) . أى أنك تترك الظاهرات ويستصعب عليك (الشيء في ذاته) وهو المجهول الكسفى ، وقد شرحناه عند الكلام على المثالية الألمانية . فهذا المجهول تستطيع إدراكه بطريق غير مباشرة ، أما هذا الحاروي الوجودى الذى يقول به يسبرس فيلف^١ كل هذه المجاهيل ويتعالى عليها ، وهو مزاج دياالكتيكى من المعقول واللامعقول ، ولا سبيل إلى الشعور به إلا في الوثبات الوجودية التى تثبها الحرية . في هذه الوثبة نفسها تترك ذاتها وتعلقها بالآخر المتعالى ، وتستشعر أنها موجودة به ، وأن حريتها مرتكزة عليه ، وإمكانيتها لا تتحقق إلا عن طريقه ، فإذا حاولت الاستغناء ييسر كما ييسر القفن المنفصل عن الحفنة ، واختنقت كما يختنق من يحاول الاستغناء عن الهواء . الحرية أو الوجود ، وكلاهما في عرفه مترادفان يطلبان الإمكان ، إذ الإمكان مسرح الحرية ، فإذا سلبتها الإمكان فقد وضعت هذه الراقصة - التى رقصها حياتها - في قفص . التعالى وحده يولبها المسرح اللامتناهى . هذا المطلق لا يتطلب إمكانية لنفسه ، لأنه يحتوى كل الإمكانيات بل من أجل هذه الراقصة التى تحقق بعض الممكنات ، ولكنها تظل في توق دائم ولن تشيع ولن تكننى بنفسها ، لأنها لم توجه نفسها بل تظل متجهة نحو ذلك الآخر الذى أوجدها . وبعد أن تمثل دورها وتربح ما تربح تبعاً لجهدها ومؤهلاتها تنهى^٢ بالسقوط ويكون سقوطها عظيماً .

قال الشاعر :

يا من هواه أعزه وأذلتى كيف السبيل إلى وصالك دلتى ؟

وبعد ! فكيف ومن أين الوصول إلى المتعالى ؟ .

قلنا إن الطريق هو الوجود الأصيل ، أما كيف يستشعر الإنسان الله فيزعم يسبرس أن الإنسان في عزله ، وفي هنيهات تأريخية أبدية يحس باقتراب الله ، وما أبعد هذا الاقتراب عن الاتحاد الصوفى ، فيسبرس يستشعر الله كحد يقف

عنده ، وهو يقع على آخر حدود الفهم ، ولا بأس أن تضرب لك مثلاً :

بين المصايف اللبنانية الجميلة بلدة جزين ، وفيها شلال رائع يقوم عليه مقهى يتدلّى على الهاوية الرهيبة ، وهو آخر حد تبلغه قدمك ، فتظلّ على مثل اللانهاية وينفحك العمق بالنسم المندى كأنه هدية السماء إلى الحناجر اللاهبة .

الوجود بدون التعالى لا معنى له ، فإذا كففت عن طلب المتعالى فقد انقطعت عن الوجود . والطلب نفسه ينطوى على غايته . قال يسوع للتلميذ الذى كان يبحث عنه : لو لم تكن قد وجدتني لما طلبتني ، ويسبرس يقول : لن نجد الله إلاّ عن طريق البحث عنه ، فالتفتيش عن الكثر هو الكثر ، كما أن الهدف من الرياضة هو الرياضة ، وهدف الصيد مجرد الصيد . أما خصوم يسبرس فيردون عليه بأن هدف الرياضى استجلاب الصحة ، وهدف الصياد هو الطريدة . يقول يسبرس من المستحيل أن تقبض على الذى تفتش عنه ، فلا توشك أن تلمحه حتى يتوارى ، وكلما دانته لتقبض عليه هرب منك .

ويذكرك هذا الزعم بالأشباح والظلال الخاطفة ، فما أبعد عن المذاهب الدينية التى توقن بأنها تلقى الله كل يوم بممارسة بعض الطقوس . إن هذا اليقين من شأنه أن يفضى بالإنسان إلى الاستقرار ، والاستقرار يخالف للوجودية التى لا يقرّ لها قرار إلا بالحركة والارتباب ، والصراع والتلهّف ، وإبقاء الله مرّاً عميقاً ، بعيداً قريباً معاً . فما أشبه الوجودى فى هذه الحالة بعاشق يفتش عن حبيبته التى يستشعرها ملازمة له ، فيفكر فيها وهى فى قلبه . ويكون حبها بمثابة النسيم الذى يتنشق ، ولكنه برغم هذا يحيطها بهالة من الغموض ليظل هو فى قلق دائم ، فلا وصال ولا أمل بزواج . ثم إن هذه الحبيبة لا تطلب شيئاً لنفسها ، لا هدايا ولا تحف . وكذلك المتعالى لا يتطلب تراتيل وترانيم ونحوها وقرابين .

يقول يسبرس : الدين الحقيقى هو فصح المجال أمام الحرية لتظل فى توق مستمر إلى التعالى . ولو زال الغموض وانكشف السر وتوجّه إلى رأساً لفرض على ذاته قرصاً ولاشئ حريتي . أما السلطة الدينية التى تتكلم باسم الله فليس لها ذلك .

أما أن المسيح خاطب الناس رأساً، فلم يكن صوته في قول الحقائق صوت إنسان، بل صوت إله جدّ بعيد. ولولا ذلك لأوجب الخضوع لكلامه المباشر إيجاباً ولات الحرية.

الدين في نظر فيلسوفنا قضية شخصية بحتة، لا عقيدة عمومية يتلقاها الأواخر عن الأوائل ويلتزم الناس بعضهم بعضاً باتباعها. وبرأيه أن الدين لا يبقى في هذه الحالة ديناً بل يصبح وثنية وخرافة، ويقضى إلى الجحود والتعصب. والطريق إلى الله طريق شخصية بحتة يبلغها الإنسان بالكفاح والمجاهدة في سبيل الوصول، ولا يتلقاها كما يتلقى الهواء والنور، فالملهي هو غير إله الآخرين لا يشاركني فيه أحد، فالوجود الأصيل لا يتجه إلى الله بوجه الإطلاق بل تتجه الذات إلى إلهها. وإذا كان للميتافيزيقيا معنى فعناها شعور الإنسان بحضور هذا التعالي وصيرورته حقيقة شخصية. وإلا فتظل موضوعية بحتة.

سبق لنا القول في معرض تحديد الوجود عند يسبرس أن الوجود ليس علماً ولا فلسفة ولا كلاماً. وما الكلام إلا إشارات كتلك التي توضع على مفترق الطرق ليهتدي بها سائقو السيارات، وما هو ذا يسبرس الآن يجعل من هذه الإشارات سبيلاً يقودنا إلى الله، فما هي؟

الإشارات

قلنا في معرض تعريف الوجود إنه لا يمكن اهتداء الذات إلى الوجود الأصيل إلا من ضمن الآتية، أى أن الذات إذا انسلخت عن العالم صارت ضباباً في ضباب. ومثلنا لذلك بالقول إن جبل الأرز يتعالى على الهضبات جميعاً ولكنه مركّز على الأرض لا ينسلخ عنها. وكذلك القول في وجود المتعالى، تشعر به ذاتك من خلال الإشارات، والإشارة لا تكون إلا في الآتية. الأرض والسماء تديعان مجد الله والملك ينطق بأعمال يديه. هذا الكون يتكلم فعليك أن تفهم ماذا يقول. لقد جرت الدول على مخاطبة سفرائها بطريق (الشفرة) وهي علامات اصطلاحية، فما هي هذه (الشفرة) التي يخاطبنا بها الله في عرف يسبرس؟ وما هي هذه المكاملة التي تقصّر عنها رمزية فاليري في الغموض؟ بل يتجاوز غموضها إغراق هذا البيت في الإبهام:

هاجس أصفر الحديث أشع عنى ودعنى أذوب تحت رمادى
ولنعد حالاً إلى يسبرس لثلا نزعجك بأحاديث الهواجس الصفراء.

فالإشارات عند يسبرس لا تقوم بما تخلعه أنت على الأشياء وتفسره على هواك، فالمتعالى هو واضح الكتاب، وهو يخاطبك بلسانه فعليك الترجمة. ومن قصيدة لى أبيات في هذا المعنى، منها:

كان قبل القبل حباً خيراً وبجلاً وسؤلاً وجواباً
عظمت الكون معنى ظلّه وضحت للخاطر الصاحي كتاباً
فالإشارة هي في مظهرها الخارجى حقيقة تجريبية أى موضوعية. والمتعالى الذى نلمحه من خلال الإشارة (الشفرة) يبلو لنا من خلال موضوع، بلون أن

يكون فيه هو شيء من الموضوعية ، كالصوت الذى يمرّ فى الهاتف أو المذياع وليس فيه منهما شيء . إذن فالأشياء التى فى العالم يتناولها الوجود الأصل وينفخ فيها من روحه بلوغ المتعالى . ألا يؤخذ وتر الكمان من المصران فيصير جسراً للموسيقى تعبر عليه إلى الأسماع فتستشعر لغة سماوية ؟

ولنذكر بعض الأوتار التى يختارها الوجود ليجعل منها إشارات إلى المتعالى ، فمنها الإدراكات الحسية والشعور بالذات والاستنتاج والاستقراء والبدييات ، وبالاختصار كل شيء فى الطبيعة تستطيع أن تتخذ منه إشارة . ولا تحسبن أن الميتافيزيقيا ، وهى تعبير عن إشارة ، ظلت بمعزل عن الطبيعة فجاءت من عالم التجريد المحض ، فقبل أن يكون هذا التجريد غيبياً كان فردياً محسوساً ، وبحسبك أن تلقى نظرة إلى البحر لتستشعر اللامتناهى مثلاً . ولا يقتصر الأمر على الإدراكات الحسية وما يتصل بها ، فهناك إشارات أخرى إلى المتعالى ، وهى ما يصوره البشر من أمور السماء والثواب والعقاب والمعجزات .

لذلك فإن يسيرس يقبل المعتقدات والصلوات على أنها إشارات ، ولكنه يخشى مغبتها إذ تفضى إلى تصوّر إله موضوعى ، وبهذا تفصل الإشارة عما تشير إليه . وهو لا ينظر إلى المعجزات كحقيقة تاريخية بل كإشارة يضع فى مرتبتها المثلولوجيا ، وهى كما تعلم مجموعة الأساطير والأحاديث الخرافية التى تنعكس عليها نفسية شعب فى حقبة من الدهر ، كما تنعكس ظلال الصفصاف على النهر الدافق . وهنا يظهر تأثير شلنغ فى يسيرس ، فإن فلسفة المثلولوجيا شغلت زاوية واسعة من رأس شلنغ حتى رأى كل حوادث التاريخ الهامة ، ومنها حوادث التوراة ، من سفر التكوين ، إلى الطوفان ، إلى انهيار برج بابل ، وسواها من عشرات الأحداث الهامة رموزاً وألغازاً ومجازاً .

وأصدق الأوتار التى تعبر عن الإشارات هى الفلسفة ، على شرط ألا تؤخذ كذهب بل كطريقة للبحث .

أما تبيج أصحاب المذاهب بأنهم يحيطون بالكائن إحاطة كاملة فهو من

قبيل الادعاء الفارغ ، ولا يستثنى من ذلك الميتافيزيقيا . فيسبرس يسلم بها على أنها رمز يرمز به الفكر إلى المتعالى . لا على أنها معرفة أكيدة . ثم إن هذا الرمز لا يلزم جميع الناس ، فلو وضعت في المعادلات الرياضية هذه العلامة مثلاً (+) وهى علامة الأكثر ، ثم هذه (-) وهى علامة الأقل لأجبرت كل من له إلمام بالرياضيات على تفسيرها تفسيراً واحداً ، أما الإشارات الميتافيزيقية فيختلف تفسيرها بحسب الأشخاص .

قد أوردنا لفظة الرمز ، ويجدر بنا التنبيه إلى الفرق بينها وبين الإشارة ، فالشرطة أو الباقة (ربطة الرقبة) السوداء إشارة إلى الحداد ، والزنبق الأبيض إشارة إلى الطهارة ، والبنفسج إشارة إلى التواضع ، وعلم الدولة إشارة إلى الدولة . وفى هذه الحالات كلها تترك الفرق بين الرمز والرموز إليه بصورة واضحة ، فرى الحدّين واضحين لا التباس بينهما . وتستطيع شرح الأسباب فتقول مثلاً إن اللون الأسود يحدث انقباضاً في الصدر ، لذلك تواطأ الناس على جعله نظيراً للحزن الذى يقبض النفس . ولكن هذا التمييز يحتج تماماً في الإشارات ، فإنك لا تستطيع الفصل بين الإشارة والمشار إليه ، كما يتعدّر على العين أن تفصل بين البياض والشيء الأبيض ، إلا إذا عوّلت على البصيرة الغيبية التجريدية .

ولكن إذا قدرنا أن البصيرة تستطيع رؤية البياض مجرداً فلماذا تعجز عن إدراك المتعالى مجرداً ، وإنما تراه من خلال الإشارة بصورة غامضة هى أكثر شحوباً والتباساً من أشباح الصور العابرة على جدار كهف أفلاطون .

ويبغى يسبرس من وراء هذا الغموض كله أن يقطع الطريق على البرهنة العقلية وينفى نظام العالم ، (وهو أحد الأدلة الكلاسيكية على وجود الله) ولكنه يضربه باليمنى ليتداركه باليسرى ، أى يستدل به عن طريق (الشفرة) فيستبدل الطريق العقلانى بطريقة الوثبات المخيفة ، حفاظاً على منهج كيركغور .

وأنا كلما مررت بهذه الوثبات تمثلت سباحاً يقف على ظهر الباخرة ويجمع كفيه أمام وجهه ، ثم يطوح بنفسه في الهاوية ، طلباً للؤلؤ ، ومطلبه عسير كما (١٧)

رواه لى الثقات من أصحابي فى القطيف والبحرين .

إذن فمن نظر إلى الكون نظرة البصير قرأ الإشارات ، ولح شهاباً ثاقباً فى لجة الليل الضرير . ولكن الشهاب لا يلمح إلا من خلال الظلمة ، لذلك فالغموض والإشعاع متلازمان ، ومضة لا تكاد تثبها العين . وقد أوردت فى إحدى قصائدى مثل هذا المعنى :

آية اللذة أن تلمحها فإذا دانيها طارت حبابا
وإن التوتّر بين الظلام واللمعان ، بين اللغز والأمل بإدراكه ، هو سرّ الوجودية التى تكره الاستقرار ، لأنه يحدّ من الإمكان والحرية ، فتؤثر عليه القلق ، كأن التعب كتب على الوجوديين إلى يوم القيامة .

ولذلك تركت الحرية للوجوديين فى تفسير الإشارات ، ويصادف هذا التفتى بالحرية آذاناً صاغية من جانب المفكرين الأحرار ، أى الملاحدة ، فيحذفون ما يطيب لهم حذفه .

قال أحد الرجالين :

يوم الثلاثاء حملوا وراحوا ليت الثلاثاء كالعلم ما كان
فأجابه زميل له :

لو كل عاشق راد يحذف يوم تسلم حياتك طارت الجمعة !
وهكذا يطير الإيمان كله إلى غير رجعة ! . وأرانى فى غنى عن تذكير القارئ بنظرية نيتشه فى التأويل والتفسير ، فإنك تكاد تلمسها عند يسبرس لمس اليد . ويذهب يسبرس ومن لفّ لفّه من الوجوديين إلى أبعد من هذا ، فيزعمون أن الله نفسه يريد من وراء هذا الغموض الإبقاء على حريتك فى التفسير ويستعصى انتباهك إلى صوته وكأنه يقول : لماذا تبغى أنت أيها الإنسان أن تكره أخاك الإنسان على الأخذ بتفسيرك والإصغاء إلى صوتك؟ . وأكثرية البشر لا يكتفون أنفسهم عناء قراءة الإشارات ، وكثيرون ممن ابتلى بالصمم الوجدى لا يصغون لصوت الله .

ومعنى ذلك أن الله المتعالى لا يدرکه المتبلدون، فليهم أن يجهلوا أنفسهم .
ويشبه هذا القول زعم الشعراء الرمزین الذين إذا جادلهم فى صعوبة معانيم
أوجبوا عليك أن تعاني بعض الصعوبة فى الحل، مثلاً لقوا بعض الصعوبة فى
التركيب ! .

بعد هذا كله تترك أن القضية شخصية، أفسر على هواى ، لا بما يوحىه
المنطق . المسئلة مسألة وجود لا قضية علمية أو رياضية يجب أن أنحنى أمامها
مسئلاً بها . إنها لصراع داخلى تثبت الذات فيه وجودها تارة بالغبلة وطوراً بالهزيمة .
ويظهر أن الهزيمة هى منتهى كل شىء فى نظر يسبرس ، وأنتى يؤق النصر الأخير
وهو لا يؤمن بحياة أخرى ؟ وحياتنا هذه تنتهى بموتنا وموت من نحب ، فأين
السبيل إلى العزاء بعد هذا ؟

كل شىء فى صيرورة وإلى زوال . فى التاريخ علو ونخفض وفى العلم
اكتشاف وهمم ، اكتشاف الفرة يؤول إلى تحطيم الفرة أى تحطيم البشرية ،
ثم إلى م يؤول العلم ؟ إلى اللامعقول . وهذا الإنسان فى اتجاهه إلى الله يصطلم
بالحجز ، وفى طريقه إلى النور تعرضه قوى الظلام . ولكن إلى م يفضى كل ذلك ؟
أيفضى إلى اليأس ووقفة كوقفة هرقليط باكباً على النهر ؟

كلا بل إن فيلسوفنا يرى فى السقوط نفسه إشارة تقرأ ، وحذوة تطلع من
تحت الرماد وتلهب الوجود . فإذا أنا استقبلت أنواع السقوط حتى موتى نفسه بملء
حريقى فقد أثبت وجودى الأصيل ، لأن الذى يسقط يكون قبل سقوطه واقعاً وأوراكباً .
قيل جاء فريق من الناهخين إلى زعيم كسلان لم يحقق لهم مطلباً ، فطلبوا إليه
مجابة أولياء الشأن بقضية تمهم حزيباً ، فأجابهم : ستسقطون وتسقطونى معكم .
فأجاب واحد منهم : لا خوف عليك لأنك نائم ! لذلك فعلى الوجود الأصيل أن
يثبت نفسه لا على شكل إمكانية بل على شكل تحقق ، وعليه أن يتزل إلى المعركة ،
ولا ضير عليه فى الهزيمة ، فخير له أن ييؤ بالفشل من أن يقف وقفة المتفرج
المستسلم إلى الغيبة .

كل ما هو راحة واستقرار مرادف للموت، حتى ذلك النعيم الأبدى الذى يتمناه الناس وتتحرق صدورهم ظمأ إليه . فخير للفراشة أن تحرق على المصباح وتشهد النور . من خلال هذا العدم 'يُحس' الإنسان العلو، كما أن انكسار الجوزة يظهر لبابها . بل السقوط هو أفضل الإشارات لأنه إشراف على الهاوية ، وانفلات من العالم ، وتعطيل للفكر حيث يحار الإيمان ويرتبك .

ولا يبقى ليسبرس إلا وقفة الرواقى الجريء القائل : ماذا يهمنى من السقوط مادام أن المتعالى موجود وأنا متبجحه نحوه بحريتي ما دمت حياً ؟ . حقاً إن هذا الموقف المضطرب لا يتلاءم مع مكانة فيلسوف من هذا الطراز ، فقد فاتته جرأة هيدجر الذى ينكر كل تعال خارج عن الذات ، كما فاتته شجاعة كيركغورد الذى لا يخشى فى دينه لومة لائم . والأرجح أنه ضاع بين النظرتين : الدينية والدنيوية ، فكان قلبه مع الدنيا وعقله مع كيركغورد .

فى الأساطير أن سليمان الحكيم عاقب عصفورة (وهى المعروفة عند العامة فى لبنان بأُم سكوكع التى لا تكاد تجثم فى مجثم حتى ترتجح وتهتز وتطير) بأن بعثها تفتش عن عصا (لا خضراء ولا يابسة ولا عوجاء ولا جالسة) . ولم تزل العصفورة المسكينه تبحث عنها منذ ذلك الحين ولا تجدها ! .

بعد ما عرفنا من فلسفة يسبرس صار من حقنا أن نتساءل : أمؤمن هو أم ملحد ؟ الظاهر أنه مخضرم أى بين الكفر والإيمان . ولكن الاختصار على هذا الجواب انتقاص من مكانته، فلا بدّ من التفصيل وإلقاء نظرة عامة على فلسفته وتعليق بعض الملاحظات التى تصدق على وجوديته خاصة ، وعلى كثير من المبادئ المنتشرة فى فلسفة سواء من الوجوديين . وهكذا نصيب أكثر من عصفورين بحجر واحد . فأول ما يلاحظ على فلسفة يسبرس عدم الاستقرار ، والانفتاح الدائم فلا شئ كامل بل فى الطريق إلى الكمال، فإذا تم فاذكر قول الشاعر :

. . . ترقب زوالا إذا قيل تم

وهنا تزول الحربة التي لا يصح إخضاعها لحقيقة مقررة، فما يقرره العقل اليوم ينقضه غدا . وكل حقيقة مقررة شلّ لحركة الروح وقتل لها . لهذا كان الفعل والإرادة ، وبتعبير آخر: العمل الإرادى الحر — نقطة انطلاق الوجودية — دائماً القفز فوق المباحث العقلية . وإنما زعم صاحبنا هذا الزعم اعتقاداً منه بإفلاس العقل . ولكن ألم يسلك هو نفسه طريق المفاهيم العقلية للتدليل على فلسفته ؟ تصوّر موقف رجل يقول: من أخذ بالسيف فبالسيف يؤخذ، ثم يسلّ حسامه ويهجم . إن صاحبنا يرفض كل مذهب وكل فلسفة ثم يضع عنواناً لكتابه الضخم، أو سيفه المسلول على الفلسفة (فلسفة الوجود La philosophie de l'existence) فيقع في التناقض منذ الخطوة الأولى .

قبل إن جماعة من الرجالين في لبنان الجنوبي كانوا يتغنّون فإذا بزجال غريب يتوسط الحلقة ويهتف :

أنا قوّل الساحل حنا بطرس من جزين

ومعلوم أن جزين ترتفع عن الساحل تسعمائة متر . فإذا صح قول يسبرس ونظرائه: الوجودية معناها أن تعيش الحقيقة لا أن تعرفها ولا أن تقولها، فلماذا يؤلف الوجوديون الكتب الكثيرة ويتفلسفون، ثم يهجم يسبرس لفظة (الفلسفة) في عنوان كتابه ؟ أما كان الصمت المطلق أولى بهم ؟

ويردّ خصوم يسبرس عليه وعلى أتباعه بتقديرات كثيرة ، فيوجهون أول سهامهم إلى مبدأ الصبرورة، ويتساءلون عن قيمتها في الفلسفة التي أطلّت مع الديالكتيك منذ هرقليط وتبنّا الوجودية، كما تبنت نقاطاً كثيرة أخذتها عن خصمها هيجل ، ولنتنظر في أفضلية الصبرورة على الاستقرار والنهج المدرسي .

الوجودية تزعم أن كل شيء صار فقد تحجّر ومات، والأفضلية للحركة المستمرة . وقد فات الوجوديين أن الحركة تؤدّن بالنقص والافتقار ، فالتشوّق إلى الكمال أدنى مرتبة من الكمال . ولو صحّ العكس لكان طالب الطب الذي يتوق إلى تنويع دروسه بالشهادة أفضل من الطبيب الحائر لها .

أما زعم القائلين إن السعى للصيد أفضل من الطريدة ، وأن الحركة تراد لذاتها فردود ، لأن الصياد الذى لا يبتغى الطريدة ليأكلها أو لبيعها ينشد لذّة الرياضة مستهدفاً الصحة لا الحركة نفسها . أما القول بأن العالم مسرح للحركة فليس من مبتكرات الوجودية . فلقد قال به أرسطو ، ومن يجهل نظريته فى المحرك الأول ، وقد جعل منه نقطة رئيسة فى فلسفته ؟ . ولكن هناك فرقاً عظيماً بين الوجودية التى تقول بالحركة الصائرة إلى التلاشى ، وبين متحرك يتغير ويبقى أساسه ثابتاً . فيوسف الذى كان فى لبنان شاباً ، وهاجر إلى أميركا وأصبح شيخاً هرمًا تحرك وتغير ، ولكنه لم يزل يوسف . ولو كان هناك فناء مستمر كما تزعم الصيرورة ، لكان تلاشٍ ثم خلق من عدم بصورة دائمة .

الصيرورة شيء هام ، ولكنها ليست كل شيء . وتظهر أهميتها ، بوجه خاص ، فى نظر المأخوذين بالحواس . إن هرقلitus ، عندما وقف على النهر ، نظر إلى الماء الذاهب المستحيل ملحاً فى البحر ، فاعائد بخاراً فاء ، ونظر إلى زهر الشاطئ الصائر إلى الفناء ، العائد إلى الحياة فى الربيع الفتيق . وهناك شيء أهم من الصيرورة وأخطر ألا وهو الروح ، والروح تنشذ الاستقرار والطمأنينة ، فكانها مرفاً السلام الصافي ، لا تلك اللجج التى تلوح للرائى ، تارة جبالا زرقاً هدّارة ، وطوراً أوداء تضطرب فيها الحيتان فاغرة أشداقها .

لقد بالغت الوجودية فى الخطّ من شأن التجريد ، زاعمة أنه انسلاخ عن الحياة وبعد عن الحقيقة ، ولكنه فى الواقع انسلاخ عن المحسوسات وارتفاع عن الحيوانية . أيعجب عشاق الصيرورة أن الأقلمين غفلوا عن التغير ؟ لقد عاشوا مثلنا على الأرض ، وتغنوا بالنبات والحيوان ، وشهدوا الربيع والخريف ، والليل والنهار ، وعرفوا الصيرورة ، ولكنهم لم يعملوا منها كل شيء . فأدركوا أن حالة الحجر القارّ على التلة أو فى الساقية لأفضل كثيراً من حالة الصخر المتلحرج دائماً أبداً فى المنحدر ، يهصر الأغراس ، ويتجنّى على النبات ، قيدق السوق الهيف ، ويحترف السنايل المفعمة بالخير النضيد ، وربما ارتطم بالصخر فطابير فلذاً .

الحركة الدائمة من خواصّ الآنية « *Daszin* ». أما الوجود الأصيل فهو غير الوجود اليسرى بوجه خاص والوجود المألوف بوجه عام ، فكلما قرب الإنسان من ميناء السلام — نقول قَرُبَ لأن مرقاً السلام لا يدرك في هذه الدنيا — فقد قارب الكمال .

الصيرورة صحيحة ، فإذا جعلها « الصيروريون » كل شئ في الوجود فرجوع إلى الدوار التيتشى ، ولا يفارقنا هذا الدوار في شرح الكائن الوجودى ، فالكائن هو ذلك الحاوى المشار إليه في بحث تعالى . حاوٍ يحتوى كل شئ ولا يحتوى شيئاً ، فلا ميزة خاصة يعرف بها .

لقد نادى يسبرس بإفلاس العقل ، ولكن العقل العاجز لم يبلغ هذه الدرجة التى بلغها الوجوديون من التخبّط . لقد زعم العقلائيون بأن الله لا متناه ، ولكنهم لم يقولوا إنه مجهول ، فقلّوا له بالنور الباهر الذى يتعدّراته التحديق إليه والإحاطة به . قالوا إنه النور الذى لا دياجير فيه ولا مغاور ولا إمكان ، فهو متميّز عن كل ما سواه لأنه الكمال المطلق البرىء من النقائص ، فإذا جعلته ملتبس الأضداد ، ووضعت فيه العدم والوجود ، فالأضداد تلاشى بعضها ، وكأنك تتحدث عن العدم . يقول يسبرس : كل كلام في الله باطل ، ثم يؤكد وجوده تعالى . ومن جزم بوجود شئ تحتّم عليه أن يعرفه بخاصته من خصائصه ، وإلا فكلامه هباء في هباء . وبينما يقول إنه لا سبيل لمعرفة تجده يعترف بظهوره . فما هو ذلك الظهور الشبيه بالسراب ؟ وما معنى قوله : إن المتعالى يدعونا فعلياً أن نصغى لندائه ؟ ثم قوله : إنّنا نراه من خلال الإشارات . فما هى تلك الإشارات الغامضة وذلك الصوت الذى لا معنى له ؟ وما هو ذلك الحاوى الواحد ، ولم لا يكون متعدّداً ؟ وبم يفترق عن الطبيعة التى ألهمها شلنغ وسواه من الرومانطيين الألمان ؟ ألا ترى في هذه الصور حلوليّة واضحة ؟

ولا بدّ لنا من التساؤل عن قيمة الحرية الوجودية التى يراها يسبرس الوسيلة الوحيدة لإدراك المتعالى . وكيف تستطيع الاتجاه إلى مجهول ، فلا تدرى أين

تضع قدمها . وكيف يستطيع أن يجذبني إليه ذلك الإله الذى لا يتعدى شعباً خليطاً من الشر والخير ؟ .

إن كريستوف كولومب كان أوضح سبيلاً يوم خاض الأوقيانوس لاكتشاف أميركا، فلما وجدها قبل الأرض وشكر الله لتركيز قدمه على اليابسة . وكان عليه بحسب طريقة يسبرس أن يشيح بنظره عنها ويذهب مفتشاً عن يابسة أخرى، بحيث لا يقرّ له قرار ولا يهتدى إلى شىء .

وماذا بقى للحرية المسكينة المنقطعة عن الأسباب والعوامل، بعد ما جرّدها يسبرس وأضرابه تجريداً متواصلاً حتى تبحّرت واستطارت هباء . وهو بعد أن زعم كونها بديهةً ثبتت من لا شىء وتضع نفسها بنفسها، خشى أن يقيمها لهماً آخر بإزاء المتعالي ، فعاد وزعم أنها تابعة له منجذبة إليه . ولكن ما قيمة الانجذاب إلى مجهول ؟ فإذا نعى الوجوديون على العقل تقصيره فكيف يؤلون الحرية هذه القدرة العجيبة التى تترك ما قصر عنه العقل ، ما داما ينبعان من منبع واحد ، أى من الإنسان نفسه ؟ .

وترى الكثيرين من المفكرين ، بعد أن أظهر كنف عجز العقل ، يعودون إلى وسائل هى أقصر طريقاً وأكثر مباشرة ، فيسمونها تارة الحرية ، وطوراً يسمونها الحدس . ولكن مهما تكن . هذه الطرق فإنها مطبوعة بطابع الإنسان العاقل . فإذا كان هو مقصراً فكيف يستخرج من العوسج تيناً ومن الشوك عنباً ؟ أجل إن معارف الإنسان لنسبية، فإذا اتكل على ذاته ، فى السلوك إلى الله، خرج بهذا الاتكال عن حدوده ونسى أنه متناه . وما قولك برجل يعجزه السير على الطريق المعبّد فيرى بنفسه فى الضباب على شفا جرّوف هار حاسباً أن له جناحين يطير بهما ؟ . إن حالة أمثال هذا الرجل الهاوى تذكرك بالمشككين الذين يزجون بأنفسهم، إما فى أحضان الكفر وإما فى أحضان الصوفية . وللإمام أبى حامد الغزالي بحث نفيس فى هذا الشأن بسطه فى كتابه القيم « المنقذ من الضلال » . ومنشأ هذه الحالات النفسية سببه محاولة الإنسان تجاوز حدود العقل، إذ يراها

ضيقة فيلجأ إلى الإرادة ويستسلم لل رغبات . ولكن الرغبات شيء وتحقيقها شيء آخر . وهذا الشعور بالفراغ أو النقص لا تملؤه التمنيات . ولقد أصاب يسبرس حين قال بأن الحرية تحسّ بالفقارها إلى شيء آخر . وجذا لوملاك لِسَد هذا الافتقار وإشباع هذا الشوق طريقاً غير طريق الوثبات ، فإن الماشى على مهل يقطع مسافة من الطريق نحو الهدف ، مهما يكن طريقه ضيقاً وعراً . أما الذى يرى بنفسه فى الضباب متكللاً على جناحي النسر الوميتين فأحر به ألاّ يصل أبداً . ومعنى ذلك أن الحرية أو الإرادة لا تستطيع التخلّت من قيود العقل ، فإذا طارت فى بستانه ، وإذا تنقّلت فعلى أغصانه .

ورد فى حكايات لافونتين أن راقصاً مهر فى الرقص على الحبل ، فأحبّ أن يتطلّع من المظلة التى يمسك بها لحفظ التوازن فاطّرحها ، فسقط إلى الأرض وتهمّش فضحك منه المتفرجون . غير أن يسبرس يزعم أن من خلال هذه السقطة يلمح الإنسان الله . ولا ريب أنه لجأ إلى هذا الحلّ ، أى معرفة الله من خلال السقوط ، بعد أن رمى العقل بالعجز وتكثّر للوحى ، وحرّم نفسه من العزاء الذى يلجأ إليه المؤمنون بالوحى والحياة الأخرى . أما النتائج الأدبية فلا تقوم لها بنظر فيلسوفنا ، إلا من الجهة الوجودية التى تتلاقى فيها الحرية والإكراه على صعيد واحد . فيكون الإنسان مسؤولاً عن خطيئة لم يكن فيها مختاراً .

أو لم يقل يسبرس إن الانسان الذى لا يتكلم ولا يفعل إلاّ وفقاً للعدل يقف حائراً ولا يفعل شيئاً ، وخير له أن يخاطر ويخطئ من أن يقف هذه الوقفة ؟

ويرى القارئ ، ولا شك ، هول النتيجة التى تولدها نظرة يسبرس إلى الأخلاقيات ، فإنها ، بملء الأسف ، تبرّر كل شيء . إنه لمبدأ خطر ذلك المبدأ القائل بأن لكل انسان حقيقته . فكيف نستطيع بعد ذلك أن تعاقب هذا الإنسان لو ارتكب جريمة . وبماذا عساك أن تجيبه إذا قال : هذه حقيقتى التى أملاها على وجودى ، فإن عاملاً داخلياً أكرهنى على الفعل ؟ . فإلى هذه الحرية التى تنقز فوق الأدبيات ؟ حقاً إن مبدأ بروتاغوراس القائل : الإنسان مقياس كل

شيء، لأقلّ "خطراً من هذا المبدأ الفوضوي الذي لا يوازيه في الخطر إلاّ مذهب نيتشه . ولا يردّ على هذا بأن يسبرس ميّز بين التصنّف الاستبداديّ والحرية الحقيقية، إذ جعلها عملاً يأتيه الإنسان بكلّيته ومن أعماقه. فإن السارق يؤكد لك أنه قرر بكلّيته ومن صميم أعماقه سرقة بيتك، وأنه يفهم الحرية على هذا الوجه . وهل يستطيع الإنسان المأخوذ بالرغبات والشهوات التمييز بين الحرية والفوضى إذا كان هو مقياس نفسه؟ فيعرف الحق من الباطل؟ وإنك لو ذهبت إلى المحكمة وتصفّحت وجوه المتقاضين لأكدّ لك كل من الخصوم أنه هو الحقّ وتخصمه المبطل .

حقاً إن يسبرس ومن جرى مجراه بالغوا في تقويم الفرد فتركوا له حرية قراءة الإشارات والتحكّم بالأخلاقيات والتوجّه إلى إلها خاص . ولا بدّ لنا قبل ختام هذا الفصل من تدوين حسنة كبرى ليسبرس وسواه من أفاضل الوجوديين، وهي إيقاظ الأذهان ولفّها إلى الفرد لئلا تنصرف إلى الطرف الآخر، فتغمس في العموميّات والمجاذلات العقيمة، وتقع في التبلّد العقلي .

وحسبهم أنهم دلووا على قيمة الإنسان، وردّوا على إغراق هجل في التصوريّة، ومبالغة اللاهوتيين في العقلانيّة، كعرفة ما إذا كان الملك ذكراً أم أنثى . وإنما ندون هذه الحسنة لأفاضل الوجوديين، وسيكون لنا شأن آخر مع سارتر وأضرابه. أجل لقد بالغ الوجوديون وتطرّفوا كما تطرّف خصومهم من التصوريين واللاهوتيين. ألا رحم الله أرسطو القاتل: إن الفضيلة توجد في الوسط .

مارتان هيدجر

لا نطيل الكلام على هيدجر ، لا انتقاصاً لقدره ، أو غضاً من مكانته الفلسفية ، وهو من هو في عالم الفكر ، بل لاتفاقه وشارتر على نقاط كثيرة أهمها الوجود الساقط . لذلك فسقف على شارتر وقفة طويلة تغنينا عن التبسط في شرح فلسفة هيدجر ، فنقتصر على ذكر ما تفرّد به ، متجاوزين عن الصعيد الذي يشترك فيه مع أقطاب المفكرين الوجوديين .

في مستهل الكلام على الوجودية قلنا إن كيركغور و يسبرس من أعداء المذهب الشامل أما هيدجر وشارتر فلا . وما نحن أولاء نواجه وجودية هيدجر ، وجباً لو استطعنا التفريق اللفظي بين هذه الوجودية وتلك ، كما فعل الفرنسيون فسموا الوجودية المذهبية ، أى التى تتناول علم الكائن كما فعل هيدجر (Existentielle) . أما الوجودية التى تقتصر على تحليل الإنسان ، كما رأيناها عند يسبرس فدعوها (Existentielle) . ذاك أن يسبرس رأى استحالة التعميم ، إذ لكل امرئ حقيقته وميوله ورغباته التى تختلف عن كل ما عداه ، فلكل من زيد ويوسف وسعود ميزته الخاصة ، فلا يجوز أن يصبغ يوسف بصبغة زيد ، لأن ذلك مناقض للوجودية القائلة بالفردية .

أما هيدجر فقد استباح ذلك التعميم ، وسلك الطريق الذى تمشت عليه الكلاسيكية نفسها ، فلم يصرف همه بالدرجة الأولى إلى الكائن الموجود ، بل جعله جسراً يعبر منه إلى الوجود . وقد قامت عليه قيامة الوجوديين بهذا السبب ، فلم يستطع إسكانهم ، برغم اجتنابه التجريد والتصور ، واتخاذة الإنسان الحقيقى النابض بالحياة نقطة انطلاق .

وطالما أخذ على الكلاسيكية تقصيرها في بحث الوجود ، ووجودها حياله ، واقتصرها على الزعم بأن المفهوم الوجودي هو أعم المفاهيم، ولكنه يستعصى على التحديد لأنه بين بلاته . ففي رأيه أن تثار المسألة من أوطا . وبديهي أن التساؤل عن الوجود يشعر بحقيقته كالتساؤل عن الحرية يشعر بوجودها . ولو لم يحس الإنسان في قرارة نفسه بأنه يعرف الوجود من بعض نواحيه لما تساءل عنه ، فلا يخطر ببال المعاز الأسمى أن يتساءل عن المعادلات الرياضية لأنه يجهل كل نواحيها . قال أبو البركات البغدادي: الوجود أظهر من كل ظاهر وأخفى من كل خفي . ومن هذا الظهور الذي يخالطه الخفاء تتألف المشكلة التي حلها يسبرس على الوجه الذي رأيت .

أما هيدجر فيسلك طريقاً آخر ، وأول شيء يستبعده ويزيحه من الطريق هو البرهان ، فالبرهان من شأن العقلانيين لا من شأنه ، فهو يريد الكشف عن الوجود، كما ترحزح الستار تدريجياً عن المسرح فتستين وجوه الممثلين .

ويقوم هذا الكشف بالتعبير عن الظواهر ، كما يقف الإنسان حيال الغيم الذي يتراكم فيتجهج فيردد ويبرق وينسكب غيثاً مدراراً . ولقد قال كمنط بالظواهر ، ولكنه لم يحاول النفاذ إلى استكناته مصدرها أى الشيء في ذاته، فجاء بعده هجل ووضع فلسفة الظواهر (*Phénoménologie*) فكانت سفر تكوين العقل وليداً فشاباً فشيخاً ناضجاً . وهانت الطريق فسلكتها كثيرون ، ومنهم هوسرل أستاذ هيدجر . وبرغم تكاثر المنعطفات واختلاف الاتجاه بين الأوائل والأواخر فما زال الفضل للمقدم ، لهجل . وما إن هيدجر يجعل الفينومولوجيا سفر تكوين الوجود . ولكن أى موجودات هذا الكون الفسيح نختار لنشهد من خلاله ذلك السفر ؟

لا سيف إلا ذو الفقار ولا فتى إلا علي .

أجل ولا فتى إلا أنت أيها الإنسان الفرد الموجود، لتستكنه الوجود من خلال نفسك ، فتكون قاضي التحقيق والمهم والقضية في آن واحد .

أنت أيها الإنسان الكائن أساس علم الكائن في رأى هيدجر. وبتعبير آخر أنت عماد الميتافيزيقيا الهيدجرية. وقد رأى صاحبنا أنه مسوق إليها. وعذره في التعميم أن كل علم ينبت بديهيًا فيقطع شوطاً في الحياة، ثم يأتي من يعممه ويرسخ قواعده وقوانينه. ويصدق هذا الرأى على الطب والطبيعات والكيمياء وعلى كل علم. ولا يستثنى من ذلك علم اللغة العربية، فلقد كانت سليقية تجرى على لهجات العرب جرى الماء في العود، يدلك على ذلك قول الشاعر البدوي:

ولست بنحوى يلوك لسانه ولكن سليق* أقول فأعرب

ولما تطرقت العجمة الى اللغة قيض لها الله «أبا الحسن» فركر الخطوط الكبرى ودفعها إلى أبي الأسود الدؤلي قائلاً: انح هذا النحو. وتواتر النحويون حتى جاء سيويه فوضع (الكتاب) أى علم كائن اللغة، فإن شئت أن تدعو صاحبنا هيدجر سيويه الوجودية، فلا لوم عليك ولا تريب.

ماهية الوجود هي مظاهر الموجود، بحيث لا يمكن فصل الماهية عن المظاهر. والمظاهر هي إمكانات الموجود لا أسرارها الخفية، إذ لا يمكن فصل ماهية الثلج عن الثلج. ومظاهره هي إمكانياته، أى أنه أبيض وبارد تستطيع أن تحفظ فيه اللحم والبقول، ولولا الثلج لما كانت الماهية ولا المظاهر.

ويبدو من هذا أن هيدجر يحمل الأولوية للوجود لا للماهية، ولكنه برغم هذه الأفضلية التي يعطيها للوجود لا يجعله سابقاً للماهية. الرجل الماشي في الشمس أفضل من ظله، ولكنه لا يتعلمه فإنهما متلازمان.

وأنت أيها الإنسان الفرد الموجود، وإن كنت عماداً أو نقطة تحليل وانطلاق لعلم الكائن، مُمَازٍ عن سواك بما لك من الشخصية المختلفة عن كل ما عداها، لأنك أصيل، فذ لا واحد في العدد كأحاد الزراير. ويلج هيدجر على نقطة الأصالة هذه لئلا تلتصق به تهمة التجريد والخنوح إلى المدرسية التي تأخذ الصفات العامة. ألم تر أنها ضيقت على نفسها حتى لم تر للإنسان إلا صفات عامة تكاد تعد على الأصابع، منها النطق والضحك؟

وأنت أيها الإنسان الفرد توازي إمكانياتك أى حريتك .

شرف الإنسان حريته بل هى الإنسان نفساً ورغاباً
فالممكنات أو الحرية هى أنت لا شئ آخر يأتيك من خارج ، لذلك وجب
عليك أن تختار كما وجب عليك أن تتنفس . وأنت فى اختيارك هذا بين نوعين
من الوجود ، أحدهما الوجود الحقيقى ، وثانيهما الوجود الزائف (وسأأتى شرحهما) ،
المهم أن تختار سواء اخترت الزائف أم الحقيقى ، الأعلى أم الأسفل . ولا غرو
فى هذا التساهل بالاختيار فليس هيدجر فى معرض تقويم بين الحسن والقبيح
بل فى معرض وجود . المهم أن تتنفس سواء استنشقت الهواء الفاسد فى معامل
السيارات ، أم فتحت رثيتك لنسيم الجبل المنعش .

المهم لدى هيدجر أن يركز على الموجود الحى الغريق فى الآنية المتبدلة ،
الذى يأكل ويشرب ويثرثر ، ويجب ويغض ، لا ذاك الموجود المهجلى المثالى ،
وليد الخيال والتصور ، بل الموجود فى العالم الذى تراه يومياً . ومجرد وجودك فى
العالم اليبوى يفرض عليك أن تعرف نفسك وأن تترك العالم بما به من عالية .
وقد تجرّك عبارة (فى العالم) إلى الالتباس فتحسب هذه المكانية من قبيل
الإضافة التى يمكن الاستغناء عنها . فقولك الماء فى الكأس يعنى أن الماء شئ
والكأس شئ آخر ، حاسباً أن الكأس تكون كأساً ولو فارغة ، والماء يكون ماء
فى النبع أيضاً ، وأن فى وسعك تصور أحدهما منفصلاً عن الآخر . حذار أن
تتصور هذا التصور الخاطئ ، فأنت أيها القارئ لا تكون إلا فى العالم ، أى
أن العالم لك وهو من صلب وجودك ، كما أن العسل لا ينفصل عن الخلوة التى
فيه . وهنا يظهر تأثير هوسرل (Husserl) فى هيدجر إذ يزعم أن الإنسان لا
يكون بدون العالم ولا العالم بدون الإنسان . ومعنى ذلك أن الذات لا تستغنى عن
الموضوع ولا الموضوع يستغنى عن الذات فكلاهما يكمل الآخر . وبذلك آخى
هوسرل بين المثالية ، القائلة إن الموضوع من نتاج الذات ، والواقعية القائلة بعكس
ذلك . وبسط نظريته فى كتابه الـ (*Phénoménologie*) .

إن العالم الخارجى مرتبط فيك ارتباط تكوين لا تلزيق . وإنك مضطر إلى المسكن والمطعم والمشرب والملبس والعمل والاتصال بآخرين ، وهذا ما يثير اهتمامك ، والاهتمام هو من مقومات الوجود ، ولكن كيف يبدأ الإنسان بتعرف العالم ؟

يوجه الإنسان، أول ما يوجهه ، اهتمامه إلى الشؤون التى تعنيه مباشرة ، فعالم الفلاح يتكوّن من المحراث والأبقار والحظائر ، ويغدو وكأنه شىء من هذه الأشياء ، فهذا هو عالمه . وليس هذا العالم الخاص الضيق بالذى يستوقف هيدجر ، فهو يريد العبور منه إلى العالم العام ، إلى العالمية كما عبر من الوجود الفرد إلى الوجود العام . ويخيّل إليك أن هذا النوع من العبور يوجب عليه أن يكون العالم كمجموع الأشياء المتفرقة ، فيجمع عالم الفلاح والحياط والفلكى وهلمّ جراً ، وتكون العالمية مؤلفة من كواكب ونيابيع وأشجار وأكوخ ومدارس وتجار ومثلين ألخ ، كما يتألف الجسم من الرجلين واليدين والعينين والعضلات والأعصاب والعظام ألخ . ولكن هيدجر لا يفعل شيئاً من ذلك بل يقدم الكل على الأجزاء . فالجسم قبل العينين والرجلين ، ولو لم تكن العين تابعة لجسم لما كانت عيناً . ويدكرّك هذا بما قدّمناه عن مبدأ الكلية، عند الكلام على الديالكتيك . لذلك فالعالم يعطينا فكرة العالمية ، كما أن الجسم يعطينا فكرة الجسميّة ، وهذه العوالم الخاصة داخلة ضمن العالمية التى لا تغنى عالم أدوات وموضوعات فقط بل عالم الذات أيضاً .

ولتقف قليلاً على فكرة العالمية هذه ، فإنها تولد ، أول ما تولد ، من العالم الذى يحيط بنا ويثير اهتمامنا ، وبديهي أن نلتفت فى هذه الحالة إلى الأدوات التى نستخدمها فى سبيل العيش ، لذلك فنقطة الانطلاق ليست نظرية بل عملية . ثم إن هذه الأدوات ليست مستقلة بل مرتبطة بما هو أوسع منها ، وهكذا تتسع الحلقة حتى يكون العالم مسرح الإمكان للذات ، أو لأننا . وهذه الأنا هى التى تخلع على الموجودات معناها فلا تعود أشياء فقط . الذات تظهر الأشياء فكأنها

ابتدعها من العدم كما أن الضوء يظهر الألوان ، إذ ما قيمة الألوان في الليل الضريع . وما قيمة المبضع بدون الطبيب الجراحى ، وما نفع المحراث بدون الفلاح ؟ وما هو القدوم بدون التجار ، وما قيمة التفريد بدون المسمع الذى يستطيعه ؟ .
 ويخشى هيدجر بعد هذا القول أن يسهم بالصورية أو المثالية التى تردى فيها بركلى وأتباعه الغلاة الذين أنكروا وجود العالم الخارجى وجعلوا (الأنا) مصدر الأشياء ، فيستدرك ويقول : إن وجود العالم الخارجى واضح بذاته فلا حاجة للبرهنة عليه .

وكل ما يسهده هيدجر من هذه النقطة هو ارتباط الإنسان بالعالم والعالم بالإنسان ، بحيث يستحيل على المرء تصوّر نفسه بدون الكون ، فهما متلازمان كما يتلازم الماشى في الشمس وظله . غير أن هيدجر ، بعد أن أغرق في التصوّر هذا الإغراق جلب على نفسه التهمة بأنه مثالى وأنه يناقض الوجودية . ورغم دفاعه عن نفسه بأنه واقعى فلم يغفرها له عديله سارتر وحسبها عليه مثالية هجينة .

أما وقد وجد الإنسان في العالم فهو متمكن ، وبينه وبين الأشياء مسافة لا يترتب قربها وبعدها عن المساحة ، بل على مقدار الحاجة إليها وعلى نفعها في خدمة الذات . فرب قريب إليك لا تحس وجوده ، كعمود التلغراف المنتصب بإزاء بيتك ، ورب بعيد عنك أقرب إليك من حبل الوريد . لهذا أخذ الإنسان يستدنى ما يهيم للقضاء على المسافة ، ويحيط نفسه بما يقربها كالسيارة والمذيع والهاتف وسواها من الأدوات . واقتضت تلك الأدوات اهتماماً جديداً هو الانصراف إلى تنظيمها ووضعها في مواضعها . وهذا ما تراه كل يوم في الحياة الاجتماعية ، فكل أداة تسلمك إلى ما بعدها ، وتتسع الحلقة رويداً رويداً ، بحيث يكون العالم مسرحاً للإمكانات التى تقوم بها الذات ، لذلك كان القضاء من مستلزماتها ، فالإنسان في المكان ، والمكان داخل في وجود الذات ، ويجرد وجود المرء في العالم اقتضى وجود القضاء .

قيل : وقد أعربا على الخليفة فأنشده شعراً أعجبه ، فخيره في الجائزة فالتمس

كلب صيد فأعطاه ، ثم دابةً يصيد عليها فأعطيت له ، فقال : وخادماً يرعى الدابة فأمر له الخليفة بخادم ، فقال : وجارية تصلح الصيد ، فاستجيب طلبه . فقال يا أمير المؤمنين لا بدّ لهؤلاء من ضيعة يعيشون منها فأقطعهم الضيعة .
 أجل لقد اتسعت الحلقة فاستوجب الضيعة ، و (الأنا) الهيلجرية تستوجب المكان ، وسيكون لها مأرب أخرى أوسع من التي ادعاها موسى لعصاه .. !

واو المعية أو الناس

قدّمنا أن الأنا، أو الذات ، أو الإنسان لا يوجد إلاّ في العالم ، ويرتّب على ذلك أنه لا يوجد منفرداً بل مع ذوات أخرى لها ما له وعليها ما عليه ، وهذه الذوات الأخرى ليست من قبيل الإضافة بل من صلب الوجود ، فأنا بوصفى إنساناً موجود في العالم بالاشتراك مع سوى .

إذن فتعليل علماء الاجتماع وسواهم ، ممن يقول بالاجنبيّة التي تقرب بين الناس ، هو من قبيل لزوم ما لا يلزم ، إذ لا يكون الزنجى إلاّ أسود ، لمجرد كونه زنجياً فلا حاجة إلى الصباغ .

الإنسان أخو الإنسان أحبّ أم كره . الإنسان بين الناس يشاطرهم أرضهم وجوهم ومعايشهم ، وهذا يجرّه إلى التفكير كما يفكّرون ، وتتلاشى حيثثد الشخصيات الفردية ويتعذر التمييز ، فلا تعرف مصادر الآراء والتقاليد والأمثال . فن الذي قال إن الرقم ١٣ رقم شؤم ؟ ومن قال إن «شباط» ما على كلامه رباط ؟ ومن اقترح اللون الأسود رمزاً للحداد ودلالةً على الحزن ؟ الناس . يقولون إن الحية السوداء لا تؤذى لخلو نابها من السم ، وإن رؤية قطع غنم عند مطلع الفجر فأل ، ويقولون ويقولون ؟ ولكن من هم هؤلاء القائلون ؟

وهذه الـ (يقولون) أو هؤلاء (الناس) توازي الـ (on) الفرنسية (on fait) (on dit) وهلمّ جرا . وعليه فلإن وجود الذات في العالم بين ذوات أخرى فيه إفناء للذات ، لأنها تصبح موضوعاً في الموضوعات وأداة في الأدوات ، ولأن الناس يفرضون عليك فروضاً كوجوب التهاى في الأعراس ، والتعازى في المآتم . ويلزموك مبادرتهم السلام وردّ التّحية وما شاكل ذلك ، فإذا لم تفعل رميت

بالتقصير والشذوذ وقلة التهذيب . وأنت كلما ازدادت اختلاطاً بهم ونزولاً على
أوامرهم ازدادت سقوطاً وانحطاطاً .

ذلك هو الوجود الذى يدعوه هيلجر وجوداً زائفاً لما فيه من التشتت وانعدام
الشخصية ، إذ يدعو الذات إلى التبذل ويرفع عنها المسؤولية الشخصية ليلقى
التبعة على المجموع ، فترى السيدة تصبغ شفتيها بالحمرة وتزور على الحقيقة تبعاً
للناس . وكذلك القول فى تعرية صدرها وساقها إلى آخر الباب .

والمسؤولية الملقاة على الجميع تعنى أن ليس أحد مسؤولاً ، وقد يخطر لبعض
المتطرفين أن يقول : (كلنا للوطن) تعنى أن ليس واحد للوطن .

ونرى أكثر ما ترى ديكتاتورية الناس أو ال (on) بارزة فى الشرق ، وبخاصة
فى البلاد العربية المعروفة بالتواكل ، حتى نسمعها من أفواه العامة كل يوم .
يدلك على ذلك قولهم : (ظلم بالسوية عدل بالرعية) و (حط رأسك بين الروس
ونادى يا قطاع الروس) و (على وعلى أعدائى يا رب) . وهى كلمة شمشون
المشهوره .

ومن دواعى الاستغراب أن تجد هذه الديكتاتورية ، وهذا الاختفاء وراء
الناس ، فى القرى اللبنانية التى لا يتجاوز عدد الناس فيها ثلاثين أو أربعين شخصاً ،
فتسمعهم يقولون : خربت الطريق العامة ولا من يهتم ، وغاضت العين ولا من
يسأل . الثلاثون شخصاً يردّون الشكوى نفسها . وفى الحقيقة أن كل واحد منهم
مسؤول شخصياً ، ولكن أحد الثلاثين يلقيها على التسعة والعشرين .

وفى لبنان تخفّ التبعة التى تلقى على كل الناس إذ تلقى على الحكومة . فإذا
تكاسل الفلاح عن زرع أرضه أتهم الحكومة ، وإذا تكاسل التلميذ فرسب فى
الامتحان وأصبح عبثاً على أهله وعلى المجتمع أتهم الحكومة ، وإذا انقطع المطر
وأعمل الحقل اتهمت الحكومة . والحكومة تتبدّل أشخاصها كما تلم ، ولكن
الوجود الزائف يبنى متراً ليختبئ وراءه على كل حال .

وهما يقل فى هذا الوجود الزائف فهو وجود لا بدّ منه ، لأنه فى صلب

الكائن . قال أبو الحسن: المرأة شرّ ولكنها شرّ لا بد منه ، وكذلك القول في الوجود بين الناس .

وقد لام بعضهم هيدجر على غلوه في تحقير هذا الوجود (الناسي) ، زاعماً أن بين الرعاع صدوراً مفتوحة وقلوباً إنسانية تضطرم بالتواضع والتقوى . ولعل لهيدجر عذره فقد يكون عرف أشخاصاً تواضعوا واتقوا ، عن عجز لا عن عفة ، أو شرف نفس ، أى أن تلك الحملات كانت ذئاباً مسلوية الأظافر . فإذا صحّ هذا الافتراض فهيدجر على حق ، لأنك لن تعرف إنساناً على حقيقته ما لم تشهده في حالتي البؤس والرخاء ، والضعفة والرفعة .

قلنا إن الذات تسقط (بالناس) إذ تغدو موضوعاً في الموضوعات ، وبديهيّ أن تسقط إلى الدرك الأسفل حين تغدو شيئاً في الأشياء ، تلك حال عبّاد المادة ، وأصدق تعبير عنها سؤال السائل : كم يساوى فلان ، أى ماذا يملك من المال . وأهم ما يتّصف به الوجود الزائف ثلاثة أشياء : الثروة والفضول والالتباس . أما الثروة فتنتيجة للتكالم ، إذ لا بد للبشر من التفاهم بأية لغة ، وليس أدل على الثروة من هذه الـ (يقولون) ، ومن السطحية الميتلة التي أشرنا إليها ، فن ثار عليها ، وبين القائلين أن الرقم ١٣ كسواء من الأرقام لا ينفع ولا يضر ، فقد خرج عن الوجود الزائف إلى الوجود الحقيقي الذي سيأتيك خبره قريباً . ولكن ما دعنا في صدد الزائف فلنواصل بحثه .

إن الإنسان يحتاج وراء المشكلات اليومية ، وإن الثروة تحجب عنه الانعدام الذي هو فيه ، فتراه يفر من ذاته إلى الخارج ، ويلجأ إلى الفضول فيستقط الأخبار ويبغى معرفة كل جديد ، لا من أجل المعرفة بذاتها ، بل ليسلو ويلهو عن نفسه ، فيظل أبداً في حاجة ملحة إلى الجديد يسد به فراغ نفسه .

ويخيل إلى صاحبنا بعد هذا الفضول أنه أصبح على شيء من المعرفة ، وبو صحت معرفته واستقام علمه فخرج عن الوجود الزائف إلى الحقيقي . ومن هنا كان الالتباس بين الوجودين . ولم ؟ لأن كل واحد يحدّثك عن كل شيء ويدعى

معرفة كل شيء ، فلا تستعصى عليه مشكلة ، وإنما يقاس علمه بمقدرته على الإفصاح ، فن تثرثر في كل الموضوعات حسب عارفاً عليا . فن كان في شك من ذلك فليدخل مقاهى بيروت ، فإن كان له أذنان سامعتان فليسمع ! . وليسمع خاصة أولئك الذين يتحلّق الناس من حولهم . أولئك لا تخفى عليهم خافية ولا يستغلق عليهم سر .

ويضاف إلى هذا السقوط في اليّومية بسبب المعية تلك الحالات العاطفية التي يحسها المرء ويتعذّر عليه التعبير عنها ، وهي خلجات عميقة صادقة نشعرنا بوجودنا في هذا العالم المشترك ، فتدرك أنه قدف بنا في هذا الكون لنحمل على كواهلنا الوجود الثقيل . وتلك حالات لا يحسّها العاديون من الناس إلا في ظروف وتهيئات خاصة تطلّعنا على حقيقة الرهبة . ولكننا نفر من هذه المواقف وننتاساها بطرق شتى ، فنسوى الأمر ونلبس على أنفسنا ، كما تخادع النعامة نفسها حين تلمح الصياد فتغطي رأسها بمناحيا ، فيحتجب عنها القناص وتحسب أنها انجذبت عنه . . .

ذلك الشعور بالوجود الأجوف الخفيف ليس شيئا عارضا بل من صلب الوجود الذي ربيت فيه أيها الإنسان ، كما يرى بالنائم إلى ساحة المعركة فيستيقظ وقد تحسّم عليه النضال ، ويساوره القلق ويتسرب إليه الخوف ، فكأنه مهدّد بأمواله ومقتنياته وكل ما يثير خاطره من زوجة وأولاد ووظيفة الخ .

سيف ديموكليس معلق فوق رأسه ، إذن فالجزع الدائم مرافق للوجود . وما يلازم الوجود أيضاً خلجات أخرى أصيلة ، هي تلك الإمكانيات التي يحسّها الإنسان ، ويتعبّر آخر : الحرية ، وهي ممارسة الإمكانيات وتحقيقها في الوجود العيني . ويتعلزّ تحقيق الإمكانيات جميعاً ، فلاختيار معناه الأخذ بشيء ونفذ الآخر . من أجل هذا كان الإنسان دائماً أقلّ مما يفعل ، لا أقلّ مما هو في ذاته . والحرية أيضاً فتفتح الباب على الجزع فالمسير المحير لا يخاف أبداً .

يظهر من كل ما تقدم في الكلام على المعية والناس وما ينجم عنهما أن الذات

صائرة إلى السقوط في العالم ، ولا يرى هيدجر خيراً كبيراً في السقوط ، فالوجود الزائف نوع من الوجود السلبي ، أى أن الإنسان لا يكون فيه ما يجب أن يكون بل يصير ما يكونه الآخر .

أجل إن هيدجر لا يرى ضيراً كبيراً في السقوط ، لأنه مرافق للوجود ، ولقطة السقوط لا تعنى في نظره ما يفهمه منها الناس ، أى انحدار من أعلى إلى أسفل ، أو ما تفهمه منها المسيحية فتعبر عنه بفقدان البراة والتردى في الخطيئة ، فلا الخطيئة الأصلية ولا الفعلية تثيران اهتمامه ، لأنه يجتنب كل ما يتسم بسمة دينية .

وفيلسوفنا لا يرجو للإنسان مخرجاً من هذه الحالة الزائفة ، برغم اعترافه بأن الحضارة والرقى العقلى يصبغان الوجود الزائف بصباغ الحقيقة ، بل يظل إمكانيّة مفتوحة أمام الإنسان كما تنفتح الهوة السحيقة ، يتعذر على المرء اجتيازها ، كما يتعذر على الماشي في الشمس اجتياز ظله . ولا بدّ لك بعد هذا أن تتساءل عن الوجود الحقيقيّ في نظر هيدجر . هوّن عليك ! فسيشتقه من صميم الزائف كما تنبت الزهرة على المزبلة ، ولكن دعه الآن يكمل وضع عناصر الوجود ، فلا تحسب أن الليلة الظلماء قد انتهت ، فإن من جوهر وجود الموجود أيضاً المهم . . .

الهم

الهم وليد القلق وهو يصدر عن أعمق أعماق الإنسان ، بل هو محور الإرادة والعواطف والانفعالات والتمنيات ، ويختلف الهم عن الخوف . ذلك أن للخوف موضوعاً معيناً ، فإنك تخاف انقطاع المطر فيمحل الزرع ، وانقضاص الصاعقة فيهدم البيت ، وانتشار الهواء الأصفر (الكوليرا) فيقتلك بك وبذويك . أما القلق فهو خوف لا تستطيع تحديد موضوعه ، ومبعثه الوجود في العالم ، مجرد العالمية التي تكتنف الإنسان ، فتشعره بالخوف والرغبة والانزعاج الكثيب . كل ما طرأ على الإنسان المسكين في الوجود الزائف وجدنا له دواء بالاختباء وراء الناس ، والقرار من الذات إلى المعية ، ولكن إلى أين الهرب من القلق الذي مصدره العالمية .

إلى الماء يسعى من يفتقر بريقه إلى أين يسعى من يفتقر بماء ؟ غير أن هذه الحالة تكون مدعاة للخير إذ يستفيق الإنسان ويسعى إلى الوجود الحقيقي ، شأنه شأن الولد الوحيد المترف الذي بذّر مال أبيه ، فلما مات أبوه وعرضه الجوع أفاق من سباته ورجع عن غوايته ليثبت رجولته . القلق عند كيركغورد كان طريقاً إلى الخلاص ، كما تكون الظلمة طريقاً إلى الفجر ، وقد رأينا أنواع اليأس عنده ، ومنها نوع مبارك يؤول إلى الله . ذلك لأن كيركغورد مؤمن راسخ الإيمان ، ورأينا الوجود عند يسبرس ينتهي بالسقوط ولكنه أبقى لنا جذوة خلال الرماد تنير الوجود ، جرة ضئيلة مبهمة بائخة تتناسب مع إيمانه الرقيق .

أما القلق الهيدجري فيسوقنا إلى الاشتراز من هذا الوجود ، ويكشف لنا

عما فيه من خلف ولا معقولة، فكأنّ عالماً ينهار من حولنا بكل ما فيه من معانٍ وقيم . ولكن لو لم يكن الإنسان مصدراً للوجود والقيم لما استشعر هذا العدم الباعث على الاشتمرار حتى لا يكاد يجد له اسماً . ومن هنا كانت دهشة الإنسان وتطلّعه إلى الميتافيزيقيا وتساؤله لماذا وجد ؟ ولِمَ هذا الوجود العدمي ؟ .

لمجرد مجيء الإنسان إلى العالم يرافقه الهمّ كما يرافقه الدم، فليس في خيرة من أمره، فالعيش يقتضى الاهتمام، ولقطة اهتم من مزيادات الثلاثي همّ . النبيوع واحد ، أو لم يقل الشاعر : يتلو من الهمّ أنحلام من الفِطْنِ .

في الأساطير - وطالما عبّرت الأساطير عن حقائق - أن ملكاً كلف وزيره البحث عن رجل خالٍ من الهم، ووعدته جائزتين سنيتين ، واحدة له وواحدة للرجل السعيد الذى يكتشفه ويأتيه به . فطاف الوزير المملكة الواسعة الأطراف ، وقصد أولاً الأغنياء، أصحاب الملايين ، فوجدهم أكثر الناس همّاً لما هم عليه من جشع مستمر ، وتنافس وتسابق إلى الجهل والفجور . فاتّجه إلى الأدباء فوجدهم على أسوأ حال لما هم عليه من الفقر والغرور والاعتداد بالنفس ، نظراً لاختلال المقاييس التى يقيسون بها أدبهم . فعدل عنهم إلى رجال السياسة فوجدهم على حالة يرثى لها من الهمّ . وعلى مثل ذلك وجد سائر الطبقات الاجتماعية فينس وقفل راجعاً .

وسمع في طريقه إلى العاصمة رجلاً يغنى بين دولى الكروم ، فقال في نفسه: لعل هذا مطلب الملك، فناداه فهرول إليه، فإذا به عريان كساعة مولده. فسأله عن همومه فاستغرب الرجل السؤال . وعلم الوزير بعد ساعة أن الرجل يكنى بالقوت ويستغنى عن الكساء، إلاّ جلد شاة مدّخر للشتاء ، وأنه عزب منزول . فحرق الوزير وأخبر الرجل بالقصة، وأمره أن يرافقه إلى ديوان الملك فأطاع .

ولما قارب الوصول إلى المدينة اقترح عليه الوزير لباساً، إذ لا يجوز مثوله في حضرة المولى على الوجه المتقدم ، فرضى . ولما لبس الحلة أخذ يسأل الوزير

كيف متى يخلعها وينشرها ويطويها؟، ثم أطرق هنية وقال: أيها الوزير لقد أثقلني المم! أعدنى إلى الكرمة فأعاده .

بعد أن عرض هيدجر هذا العرض الوجودى الذى استنبطه من الكائن الموجود . وجب علينا النظر فى الحقيقة الميدجرية ، لأن الحقيقة ملازمة للموجود ، أو لم يقل بروتاغوراس ، زعيم السوفسطائيين : الإنسان ، أى الموجود ، هو معيار الحقيقة ؟

لقد حددت الكلاسيكية الحقيقة بأنها انطباق الحكم على موضوعه . فقولك الثلج أبيض يعتبر حقيقة لأن الحكم موافق للموضوع . فبياض الثلج هو انطباق الفكر على الصورة ، أى هو الموافقة الذهنية التى بنت عليها المثالية بعد كمنط قصوراً شائعة . فما أبعد هذه الحقيقة المدرسية عن عدوتها الميدجرية التى هى اكتشاف الموجود الواقعى كما هو فى ذاته . الحقيقة فى نظر هيدجر تبرز من الموضوع نفسه ، من صميم وجوده .

الموضوع يكشف لك عن نفسه فلا حاجة للمقابلات الذهنية وانطباق معرفة الذات العارفة على موضوع المعرفة أو علم انطباقه . أو لم تكن هذه المقابلات سبباً فى الترتلى إلى المثالية . إذن فالحكم الصحيح يقوم بالرجوع إلى الكائن ، الإنسان الموجود فى العالم ، بإزاحة الغطاء عنه . وإزاحة الغطاء داخلة أيضاً فى صلب الوجود وطبيعته ، إذ يتحتم على الموجود إزاحة الغطاء .

وليست الحقيقة سوى هذا الاكتشاف نفسه ، وما دام الإنسان يكتشف نفسه وسائر الأشياء فى الكون ، فهو حقيقة نفسه وحقيقة الأشياء معاً .

لقد سبق لهيدجر القول أن الإنسان لا يكون إلا مع العالم ، والعالم لا يكون إلا مع الإنسان ، وما هو ذا يقول الآن أن لا حقيقة إلا مع الإنسان ، ولا إنسان إلا مع الحقيقة . يقول المؤمن : الله مصدر كل حقيقة ، ويقول هيدجر الإنسان مصدر الحقيقة ولكنه يستطيع تضييعها بالسقوط فى العالم ، أى فى الوجود الزائف . فى مقدوره اكتشافها وفى استطاعته طمسها ، فهو كاشف طامس ،

عالم غاطس ، لأنه غموض وسرّ يتغلّق على نفسه . وترى أنا قد عدنا كره أخرى إلى الظلمة التي ألفناها عند يسبرس ، في أثناء البحث عن المتعالى الذى يطل مرة ويختفى أخرى ، وهذا شبيه بالبراعة^(١) التي تطل في الظلمة ثم تختفى ثم تلتمع . ويخشى هيدجر أن يتهم بالحقيقة الذاتية ، أى أن تكون حقيقة كل شخص بحسب ما يترامى لذلك الشخص ، فيقع في ما وقع فيه يسبرس ، وذلك لا يتناسب مع ما يرى إليه هيدجر من توطيد مذهب شامل وتبعاً لذلك تكون استنتاجاته مخالفة لمقدماته ، لذلك قال إن الحقيقة شاملة كونية ولها قيمتها الشاملة أيضاً ، فليست تعسفية خاضعة لاستبداد الإنسان ، فإذا كان حرّاً في طمعها فليس حرّاً في الشك ، لأن الاستكشاف داخل في صلب وجوده مثل تنشق الهواء ، وتناول الغذاء وهلمّ جرّاً .

والإنسان يعمل الحقيقة إذ يكشفها اكتشافاً حرّاً ويعيشها ، وكما أن هيدجر ينقو وجود حقائق أزلية فإنه ينقو وجود مشككين .

حقاً لقد تطرّف هيدجر من جهة ، وبالغ في حسن الظن بالإنسان من جهة أخرى ، فجعله لغزاً مجهولاً ومصدر حقيقة نفسه والحقيقة الشاملة أيضاً ، وأولاه العصمة ونقو عنه الشك . تبارك الله أحسن الخالقين ، إن هيدجر لم يبتعد كثيراً عن بروتاغوراس .

لقد عرضنا لأحوال الإنسان في العالم ، في ما تقدم ، ولكننا لم نصل بعد إلى الوحدة التي ننشدها ، أى أننا درنا حول الأكمة صعوداً ولكننا لم نبلغها بعد ! وإنما تعذّر علينا بلوغها لأن الإنسان ناقص فهو في طريق التكامل . ولكن متى يكمل ونلقى القبض عليه ؟ فما برح يفرّ من يدنا ؟ أتلتري متى ؟ نعم حين يموت .

(١) والعامة تسميها سراج الليل ، وهي من فصيلة الحباب :

الوجود للفناء

كنت قاضياً في زحلة ، وعرفت محامياً يأخذ في الغالب الدعاوى الخاسرة ، قانعاً بالأجر اليسير . فكان المدعى عليهم الذين يجنون المظل والتسويق يلجأون إليه نهرياً من دفع الحق وتوسيعاً في أجل الدين ما استطاعوا إلى ذلك سبيلاً . وكان خصمه في إحدى القضايا من المحامين الذين يرفعون حق الزمالة ، فانتزها المحامي المماطل فرصة ، وكان يلتمس من زميله الموافقة على تأجيل الدعوى تارة بحجة جلب الأسناد ، وطوراً بحجة المرض ، وقس عليه .

واستمر التأجيل زهاء ستة أشهر ، وفي الموعد المضروب للنظر في الدعوى التقى المحاميان في ساحة المحكمة ، ولم يتقدم المماطل هذه المرة ملتصقاً التسويق على عادته ، فحسبه خصمه مستعداً للدفاع . وجاءت نوبتهما فدخلت المحكمة ، وطلب وكيل المدعى الحكم في قضيته بموجب السند المبرز ، وإذا بالمماطل ينشر أمام المحكمة ورقة سوداء الإطار ويقول : أيها القضاة الكرام أني إليكم موكل ! . ولا تحيط بالإنسان عند هيدجر إلا غب وفاة (الموكل) . ولكنه غب الوفاة يصبح جثة صالحة للتشريع لا للدرس الوجودي ، فما العمل . . . ؟ تقول : يمكنني أن أراقب موت الآخرين ، ولكن هذا لا يجديك نفعاً . فالوجودية لا تنظر إلى المسائل من خارج ، بل تعاني القضايا من داخل ، فالإنسان يستطيع مشاطرة الآخرين كل شيء والاندماج في (الناسية) ، في ما عدا الموت فإنه يموت وحده .

قلنا إن الإنسان يظل ناقصاً ما دام حيّاً ، ويبقى الطريق لأن الإمكانيات تظل مفتوحة أمامه برغم ما تحقق من أمانيه ، أي أنه يظل في حالة تأجيل

الدعوى . وهذا التأجيل ليس شيئاً طارئاً ، كما هي الحال لدى المحامى فى الحادثة التى رويتنا ، ولكنه من صلب الوجود ومقوماته . لذلك كان الشعور بالنقص ملازماً للإنسان .

ويختلف هذا النقص فى الإنسان عن النقص فى الأشياء ، فإنك إذا رأيت القمر فى مطلع الشهر أو فى آخره حسبته ناقصاً ، ولكنه نقص اصططنه خيالك أيها الناظر ، لأنك قابلت الهلال بالبلر ، فأخذت البلر مقياساً ، ولكن الهلال كامل بحد ذاته . وإذا نظرت إلى عنقود العنب قبل نضجه حسبته ناقصاً لأنك تود أكله عنباً لا حصراً . ولكنه فى الحقيقة كامل أى حصرم كامل ، وبتعبير آخر فهو موجود على الصفة التى هو فيها . أما النقص أو التأجيل فى الإنسان فمن طبعه ، لأنه كما يتعذر على الراكض أن يلحق بظل جسده فيلوسه ، هكذا يتعذر على الإنسان تحقيق كل إمكانياته .

ولا يتوهم أحد أن انقطاع الإمكان، ونهاية الإنسان تشبه نهاية الأشياء، فإنك تقول قد انتهت التفاحة، أى نضجت، فلم يبق أمامها من إمكان إلا أن تسقط عن الشجرة وتتفنن، فنهاية التفاحة إذن نضجها ، ولكن كم من الناس يموتون أطفالاً قبل أى نضج، وقبل تحقيق أى إمكان، فما معنى هذا ؟ . معناه أن الموت لا يتقيد بإمكانيات ولا بنضج، فهو فى جوهر الوجود أى عنصر من عناصره. فمتى قلت الحياة قلت الموت أيضاً. قال الإنجيل: لا تعلمون أى متى يأتى السارق أى المساء أم عند نصف الليل ، أم عند صباح الديك، أم عند الفجر . ولكن مما يتخفف وطأة الموت إغراقها فى النسيئة ، فى ال (on) . فبدلاً من ال (يقولون) التى عرضنا لها فى بحث الثروة تجد ال (يموتون) . وقلما تسمع شخصاً يقول أنا أموت، وكثيراً ما تسمع (كلنا نموت) . وتكرر هذه العبارة بنوع خاص فى معرض المفاجآت . وهذه ال (كلنا) بصيغة الجمع تدرج الإنسان فى الكلية، فيستبعد شبح الموت عن ذاته ويؤجل الحكم ، إذ يفرق شخصيته فى المجموع ، فكل واحد من البشر يحتاج وراء كل البشر . من أجل هذا كان الموت مشكلة

للوجوديين الذين يستشعرون الفاتية ، وحادثا عاديا للقائلين بالروح الكلية وبوحدة الوجود ، فهو عندهم أشبه شيء بقطرة ماء تسقط في البحر لتندمج في الكل .

ويرى هيدجر أن لا معنى لتجاهل الموت وإغراقه في (الناسية) دفعا للقلق وشربا من الخوف ما دام أن الوجود معناه الفناء . ولا بأس أن تمثل لك نظرته بزورق في البحر ، فالزورق لا يكون كذلك إلا لوجوده في الماء ، فإذا كان في اليابسة فهو خشبة مجوفة . وأية غرابة في ميعان الماء من تحته ، وتهديده بالموج في كل لحظة ثم اختفائه في اللجج ؟ إنه بوصفه زورقا في عرض البحر معلتي فوق الهاوية .

ألا فليعلم الإنسان أنه للفناء وأنه يموت وحده ، وأن القلق والشعور بالعدم في جوهره . لا شك أنك كنت تنتظر ، بعد أن عرضنا الوجود الزائف في نظر هيدجر ، أن تعرف ما هو الوجود الحقيقي في عرفه ، فها نحن أولاء في صميم وجوده الحقيقي : الشعور بالموت والعدم ، أن تشعر بموتك وأن أشعر بموتى .

القول بمصير كل موجود إلى الفناء ليس من الجدة بشيء . فلقد جاء في القرآن الكريم : « كل من عليها فان » ، « أينما تكونوا يدرككم الموت » ، « إنك ميت وإنهم ميتون » . قال الإمام علي في كتابه إلى ابنه الحسن : « واعلم أنك إنما خلقت للآخرة لا الدنيا ، والفناء لا للبقاء ، والموت لا للحياة ، وأنت في منزل قلعة ودار بلغة وطريق إلى الآخرة . وأنت طريد الموت الذي لا ينجو منه هارب ، ولا بد أنه مدركه ، فكأن منه على حذر أن يدركك وأنت على حال سيئة ، قد كنت تحدث نفسك منها بالتوبة ، فيحول بينك وبين ذلك ، فإذا أنت قد أهلكت نفسك » .

وما فتت المسيحية تذكر بالموت ، فلا يكاد يخلو كتاب دين من التذكير به . ولقد جرت الكنيسة في مطلع الصوم الكبير على دمع جباه المصلين بالرماد وترديد هذه العبارة : اذكر يا إنسان أنك من التراب وإلى التراب تعود . وقد

أجمع الفلاسفة والأميون أيضاً على أن الموت نهاية ، أما هيدجر فيجعله هدفاً وغاية ، كأن الموت بسبب الوجود ، وكأن لا معنى للوجود بدون الموت .

بعد هذا نيجل إليك أن هيدجر سينصح لك بالانتحار . كلا ! فإنه يعتبر الانتحار هرباً من الموت . ويزعم بأن الوجود الحقيقي هو مواجهة الموت بصورة مستمرة ، واعتباره قريباً ، والنظر إلى الوجود وكل ما يحقق فيه الإنسان من إمكانات عدماً في عدم . فهل بلغ شوبنهاور أو نيتشه وأضرابهما في التشاؤم أكثر من هذا الحد ؟ إذن فماذا على الإنسان أن يفعل ؟ .

أن يعتبر الموت الحد الأعلى في الحرية ، ويتنظره ، ولا يستغرب كل ما يقع له من نكبات .

« أنا الغريق فما خوفي من الليل » .

وهيدجر يسمح لهذا الغريق أن يعوم ويستقبل المطر النازل من فوق . وهذه هي ممارسة الإمكانات الجزئية من ضمن الإمكانية الكبرى والأخيرة : أى الموت . يتلقى المطر وهو في البحر . ولا تحسب أنه يوجب على الإنسان اعتزال الآخرين وسكنى القفار . إذ يستطيع العزلة برغم وجوده في المجموع . وليس عليه إقناع الآخرين باتّباع رأيه فلهم حريتهم وله حريته .

يقف هيدجر عند هذا الحد بلجهة الموت ، فلا يخطر له أن يبحث ما وراءه ، أى أن يفكر في الخلود ، أو ليس الخلود أيضاً من صلب الوجود ؟ ذلك التوق الدائم للبقاء ، الملازم للطبع البشري لا معنى له في نظر هيدجر ، فلقد أدخل كل النكبات في جوهر الوجود عدا الخلود . أكل الجميع وغص بواحدة ! قيل إن مجرماً تقدّم إلى منبر التوبة وأخذ يسرد خطاياہ ، فقال : يا أبا نا لقد قطعت الطريق السابلة ، قتلت خمسة رجال واصلتهم بالمهمل ، ولكن هذه خطيئة بسيطة (لا تعلق على خنصرى) . ثم أحرقت بيتاً بما فيه ، وفي جملة المحروقات ثلاثة أطفال ، ولكن هذه أيضاً (لا تعلق على خنصرى) . ثم هاجمت ابنة منفردة في الحقل ، وكانت ترعى بقرة أبيها ، فاقدرتها بالجبر والإكراه ، ولكن هذه أيضاً

بسيطة (لا تعلق على خنصرى) . وتابع الرجل سرد أمثال هذه الوقائع محبباً على كل منها بعبارة (لا تعلق على خنصرى) . وبعد أن تعب من السرد وتعب الكاهن من استكشاف تلك الحياة الزاخرة بالفضائل . . أعطاه الكاهن الحلة وغادر كرمى الاعتراف ، فلما توسط الكنيسة لحق به المحرم وقال : يا أبانا ! نسيت خطيئة لم أبيع بها فقال وماهى ؟ أجاب : لقد أكلت لحماً فى أثناء الصوم ! فقال : يا بنى إذا كانت الخطايا الباهظة لم تعلق على خنصرى فهذه لا تعلق على رجلى اذهب بسلام . أجل لقد غص هيدجر بالشعور بالخلود ، وأنه مركب فى الطبع الإنسانى ، مع أنه يقيم وزناً كبيراً لنداء الضمير ، فلا يكتفى بتركيز نظرتة : غاية الإنسان الفناء على الظاهريات الـ Phenomonologie فقط بل على الوجدان الأدبى . ويجعل منه شاهداً عدلاً لا ترد شهادته ولا تدفع ، شرط أن يتعالى عن (الناس) الـ (on) والوجود الزائف . فهذا النداء الذى يأتى من الأعماق يشعر بالشخصية والمسؤولية ، ويهدم جدران (الناسية) وما تركته الغوغاء فى نفس الفرد من آثارها وبقاياها ، فيسمع الصوت جلياً إذا أصاخ بسمعه . فاسمع أيها الإنسان ، فليس المنادى نكرة بل معرفة ، ولكن من هو المنادى المجهول الذى لا نعرف له اسماً ولا لقباً ولا جنسية ؟ لقد شهدنا عند الكلام على تعالى عند يسبرس أن المنادى هو المتعالى برغم الظلمة التى تكتنفه ، أما عند هيدجر فالمنادى هو الإنسان . هوّن عليك أيها القارئ ! فلن يسمح هيدجر بدخول أى شئ خارجى على الإنسان ، الإنسان هو كل شئ . لقد غرّك من هيدجر التجاؤء إلى الوجدان الأدبى ، فحسبت أن الله من وراء الأكمة ، لا ! فهذا المتعالى على الأكمة هو من ضمنها ، ولكن ما عساه أن يكون هذا الصوت ، وما معناه ؟

إن نيب الغراب واليوم لأقل شئاً من هذا الصوت الذى يعنى ما مؤداه : أيها الإنسان ! تخلص من وجودك الزائف ، أى فى الناسية ، وعد إلى نفسك ، واعلم أنك شئ ، حياتك القلق ، وغابتك الموت ، وأنتك خاطئ مجرم . وربما تقول فى نفسك كما قال الحمل للذئب : وبم صرت مجرم . وكيف عكرت

عليك الماء في العام الماضي ولم أكن يومئذ في الوجود بعد؟ . بلى إنك خاطئ
فالغنيمة وحدها مجلبة للخطيئة .

وهنا يلمح القارئ وجه كيركغورد ، ولكن ذاك يفتح أمامك طريق
الخلاص والعزاء ويضعك بين يدي الله ، إذ تعبر إليه الهاوية بالحلب ، أما هيدجر
فيوقفك على الهاوية ويسمل عينيك ، لتلا تلمح نوراً في الضممة الأخرى .

الإنسان قذف به في هذا العالم فاهم أمامه أبداً ، يظل نصب عينيه أو بين
عينيه ، كأنف « سيرانو دي برجرارك » ، وحياته سلسلة إمكانيات يختار من بينها
بحريته . ولكنها حرة ضيقة ، وكذلك إمكانياته ، فلا يحقق واحدة إلا تخلى عن
أختها ، فالاختيار يرافقه النقي أو السلب ، والسلب ليس شيئاً طارئاً بل في صلب
وجوده . وهذا السلب نقص وهو يتحمل تبعه نقصه ، ومن هنا كان خاطئاً .

ولا ريب أن هيدجر غالى غلوّاً كبيراً في التشاؤم . حقاً إن الإنسان
لضعيف ، وهذا الضعف يوهبه للخطيئة كما يكون المريض الهزيل الجسم قابلاً
لجثومة السل ، ولكن مجرد الوهن ليس بالسل ، وكذلك مجرد الضعف ليس بالخطيئة .
لقد سد هيدجر على المرء منافذ العزاء من كل صوب ، فإذا يبقى بعد هذا
كله ؟ إنه يسمح للإنسان بمخالطة الناس ومسايرتهم ، فليس له غنى عن المأكّل
والمشرب والاجتماع . ولكنه يشترط عليه ، إذا أراد الوجود الحقيقي ، أن يكون مثل
البط يعيش في الماء ولا يعتلق بالماء بمخاضيه . ويخيّل إلى أن المثل الأعلى لدى
هيدجر هو إنسان يصطنع لنفسه تابوتاً مجللاً بالسواد ، يضع عليه جمجمة أو هيكلًا
عظيماً ويقف خاشعاً أمام هذا المشهد ! (١) .

يتبين لنا مما تقدم أن الإنسان مفطور على المم ، والمم يدور على تحقيق
إمكانيات : أي ممارسة الحرية . وبديهي أن يلتفت الإنسان إلى المستقبل فلا يمارس

(١) روى لي نسيق الدكتور مارون قطار أنه دعى إلى معالجة مريضة في إحدى القرى ، فلما
أشرف على بيتها سمع ندياً وهو يلا فأيقن أن الموت سبقه إليها ، ونوى أن يمري أهلها قبل أن يعود
أدراج ، ولشد ما كانت دهشته حين دخل غرفتها ورآها مستوية على سريرها ، وقد تحلق من حولها
أولادها يتدبرونها ويلوحون بالناديل السوداء ، فسألهم في ذلك فأجابوا إتهم قتلوا زولا على رغبة أمهم .
وقد تماقت الأم بعد أيام . طوبى لتلك المرأة التي آمنت بهيدجر قبل أن تراه !

شيئاً مضى ، بل شيئاً مستقبلاً . وقد معنا أن المستقبل الذي يتوج خاتمة المستقبلات والإمكانات ويعلو عليها جميعاً هو الموت . فكل المستقبلات الجزئية خلفه لا تتعدها ، وهي تبعاً لذلك حاشية له ، والموت أعلى درجات الحرية ، لأن الإنسان حرّ في أن يميت نفسه ساعة يشاء .

يقول قائل : ولكن المسيحية أيضاً تقول بوجوب الافتكار في الموت . بلى ! الافتكار في الموت هو الذي يظهر للإنسان وجوده الحقيقي ، وقد جعلته المسيحية ثمرة للخطيئة ، وبما أن الخطيئة لا تقع إلا مع وجود الحرية ، فيكون الموت والخطيئة والحرية ثلاثة أقانيم متحدة الجوهر . فقد ورد في الإصحاح الخامس من رسائل القديس بولس إلى الرومانيين ما يلي :

« من أجل ذلك كأنما بإنسان واحد دخلت الخطيئة إلى العالم وبالخطيئة الموت . وهكذا اجتاز الموت إلى جميع الناس إذ أخطأ الجميع . فإنه حتى ناموس كانت الخطيئة في العالم ، على أن الخطيئة لا تحسب إن لم يكن ناموس . لكن قد ملك الموت من آدم الذي هو مثال الآتي . . . لأنه إن كان بخطيئة واحد مات الكثيرون ، فبالأولى كثيراً نعمة الله والعطية وبالنعمة التي بالإنسان الواحد يسوع المسيح قد ازدادت للكثيرين » ولكن المسيحية تؤمن بالله وبالخلاص وبالحياة وتتفاءل كل التفاءل .

يظهر جلياً من الأبحاث السابقة أن المهمّ يتجه إلى المستقبل ، إذن فالوجود والوجود لا يكونان إلا في الزمان . ولكن عبارة (في الزمان) لا يجوز حملها على الظرفية المكانية كما تقول : الخمر تكون في القدح والشجرة في الغابة . كلا فالوجود والوجود لا يكونان إلا في الزمان ، فالترمس عنصر جدّ جوهري في الكون ، والمستقبل الأولوية عند هيلجر .

ورد في الإصحاح الثالث من رسائل القديس بولس إلى أهل فيليبى عدد ١٣ : « أيها الإخوة ! أنا لست أحسب نفسي أني أدركت ، ولكني أفعل شيئاً واحداً (١٩)

إذ أنا أنسى ما هو وراء ، وأمتد إلى ما هو قدام ، أما هيدجر فيمتد إلى ما هو قدام ولا ينسى ما هو وراء ، لأن قبول الموت واستقدامه ، والنظر إليه كحزير أعلى ، ينطوي على الاعتراف بالخطيئة التي رافقت الإنسان ، بمجرد أن قذف به في الوجود . إذن فالحياة الحقيقية هي ماضية مستقبلية ، التفات إلى الماضي وتصميم في المستقبل . ولا تغرنك هذه العبارة فتحسب هيدجر شاعراً يستثير الماضي لتجديد الذكريات العاطرة المنعشة ، ويتطلع إلى المستقبل كن يتشوق إلى أفق وردى باسم . . ! فاللفتة إلى الأيام الخوالي عنده معناها الحسرة على هذا الوجود الذي يرى بالإنسان في بلحته فتلوث ، ولزمت الخطيئة ، كما يعتلق الزفت بمن زج به في بحيرة من القار . أما النظرة إلى المستقبل فعناها الاتجاه إلى الموت والعلم .

وقد يضيق صدر القارئ بهيدجر الذي سد عليه الماضي والمستقبل ، فيرجو أن ينفس عن كربته في الزمن الحاضر ، حاسباً أن فيلسوفنا قد نسيه . كلا ، فقد ذهب الحاضرين (حانا ومانا) ؛ فهو الخيوط التي يتألف منها الماضي ، ولقد كان مستقبلاً في اللحظة الفاتنة .

قال الناظم :

إن هذا القديم كان جديداً وسيمسى هذا الجديد قديماً

سقى الله ضريح كبير كنغورد ! فقد كان يجعل من الحاضر أبدية ، وما هو هيدجر يجعل من الأزمنة الثلاثة أبدية العدم ، ويملؤها بالقلق ، والكآبة والفراغ الرهيب وانتظار الموت . وليست هذه الأزمنة مرصوفة رصفاً ولكنها متداخلة بحيث تؤلف وحدة ، ومعنى ذلك أن الزمن ديبالكتيكي ، لأنه ينطوي على الواحد والمتعدد معاً ، والوحدة والتعدد يظلان في توتر ؛ إذ لو انتصر التعدد لتلاشى الزمن وانقرط عقده ، كما تنقرط فزات الفبار في الهواء ، ولو انتصرت الوحدة لساد السكون والجمود ، وهذا مناقض للحياة . أو لم تقم قيامة الوجودية على هجل بسبب الصلح الذي أوجده بين القضية والنقيض ؟

الترمن والتاريخية

قلنا إن الإنسان لا يكون إلاّ في العالم وفي الزمان غلّة يحصدها الموت، وبين مولده وموته تنقضى مدة سواء أكانت لحظة أم برهة^(١)، وهذه المدة هي تاريخه . وليس هذا التاريخ خارجاً عنه كما تخرج الكأس عن الخمر بل هو في ما هيته ، كما أن اللعب لا يقوم إلاّ باللاعب والطحن لا يقوم إلاّ بدوران الرحى . إذن فليس الإنسان في التاريخ بل العكس هو الصحيح ، إذ لا يكون الإنسان إلاّ تاريخيّاً، فالترمن من مقومات وجوده .

ولقد أخطأ من توهم أن التاريخ هو الماضي فقط ، بل هو الماضي والحاضر والمستقبل . ويضم بين دفتيه كل الحوادث يسيرة كانت أم خطيرة . ولكن الناس تعودوا أن يلتفتوا إلى الماضي فقط ، قترام يحتفظون بسيف أو كرسي أو صحيفة استعملها المشاهير في العصور الخوالي . ومعلوم أن هذه وسواها من الآثار لا يحتفظ بها من أجل منفعتها بل لأنها تذكر بأصحابها ، وقد يكون في عصرك الحاضر من هو أعظم من هؤلاء، ولكنك لا تحتفظ بالكرسي الذي يجلس عليه أو الصفحة التي يتناول فيها طعامه . وكثيراً ما ترى الصحف تنعت الحوادث القلاقيّ بالتاريخية، فتقول مثلاً كان خطاب فلان خطاباً تاريخيّاً، وإنما تأخذ به عين الاعتبار لأنه سيصير ماضياً ، أي شرطه أن يصطبغ بصبغة الماضي لتلوه قيمته . فما جوهر تلك الظاهرة المرتكزة في الطبيعة الإنسانية المتجهة إلى تقدّيس الماضي ؟ . إنها ولا ريب ظاهرة بسيكولوجية، ولا بأس أن أمهد لشرحها بالمثل الآتي :

تصور أنك تشهد سهلاً لا يتجاوز بضعة كيلومترات ، فثقل هذا المنظر

(١) البرهة هي الزمن الطويل خلافاً لما تتعده البامة وبعض الخاصة .

يلقى في نفسك فكرة الامتداد والسعة ، ومن ثم صورة الكبير والعظمة ، ولكن كل ذلك على نطاق ضيق ، فإذا بلغت بعد هذا المرج الصغير قفراً تته فيه العين ، حتى لا تقع له على آخر شعرت بالروعة والحلال واكتفتك المهابة . وبما أن الناس تعودوا قياس الزمان على المكان ، أى كما لو كان مكاناً ، فكلما أوغل البطل في القيدّم وغلغل في ثنايا التاريخ ، حفت به هالة من الإعظام بما يتراكم نحوه من تراث ، وبما يتعلق بأفعاله من أساطير .

إذن فالتاريخ هو الإنسان أو ماله علاقة بالإنسان ، فإن قطعة من الأرض كواترلو تصبح تاريخية بالنسبة إلى نابليون وبلوخر . وتراءى التاريخية للإنسان بحسب النظرة التي يوجهها إليها ، سوداء أو خضراء تبعاً للوجود الحقيقى أو الزائف الذى يعيشه ، فن وضع نصب عينيه الموت ، وهو أعلى الإمكانات ، فلا يستغرب بعد ذلك شيئاً ، ولا يشكو الأمراض والنكبات وظلم القدر ، إذ يعلم أن حريته نفسها قلر ومصير

إذا اعتاد القى خوض النايأ فأيسر ما يمرّ به الوحول وهو لا يفتح صدره فقط لسهام المستقبل العدى بل يحمل على منكبيه ما جناه في ماضيه ، ويتحمل فوق ذلك ما ورثه من المجتمع ، ويجب عليه ألا يقف من الماضى موقفاً سلبياً فقط ، بل يكرر هذا الماضى ، وذلك بأن يثير الأعمال الحميدة التى أتاها العظماء فينج نهجهم ، فيكون ماضيهم حافزاً لحاضره ، بما أن الإمكانات مفتوحة أمامه ، إذن فستقبله يستحيل إلى حاضر ثم إلى ماض . ويتبادر إلى الذهن أول وهلة أن هذا مطلب مستحيل ، إذ كيف يتسنى ليوسف الموجد فى منتصف القرن العشرين أن يفعل ما فعله أفلاطون فى القرن الرابع قبل المسيح . فالتكرار مستحيل إذ لا تمر فى العمر ثانية واحدة شبيهة بأختها . أو لم يقل هرقليط إن الإنسان لا يستحم مرتين فى النهر الواحد وفى الماء نفسه؟ . وكان فى الإمكان إنقاذ هيدجر ، إذ يحمل كلامه لا على الفعل نفسه بل على قيمة هذا الفعل ، فالبطولة والإحسان والعبقريّة والعدالة والمحبة

قيم أزلية يستطيع ممارستها رجل اليوم كما مارسها الأقدمون ، ولو اختلف نوع الفعل . ولكن هذا الدفاع عن هيدجر لا يحدى شيئاً ، لأن صاحبنا يعلق القيم على الإنسان القاتل ، ولو كان مؤمناً لصح الدفاع إذ أن الله هو كفيل القيم الأزلية . أما إذا لم يكن للقيم من كفيل إلا إنسان هيدجر فيالوهم الكفالة ! ويصدق هنا المثل القائل : العصفور كفيل الزرزور وكلاهما طيار .

ولا تكون تأريخية الإنسان إلا بوصفه موجوداً في العالم ، فتأريخه تأريخ العالم . بالإنسان كان كل شيء وبدونه لم يكن شيء . ولكن المرء في الوجود الزائف يظن أن العكس هو الصحيح ، فيحسب أن تأريخه تابع لتأريخ العالم . يحسب نفسه على الهامش وهو النصّ بعينه . يحرفه تيار الفوضى ويشكو من القدر فينسى ويتنامى ويستسلم كما يستسلم الحطب للهر يطرحه كل مطرح ويحرقه إلى كل شاطئ . لقد عرضنا للتأريخية عند هيدجر وما نحن أولاء نبلغ المتعالي الميديجى ، ولقطة التعالي تشعرك بوجود شيئين : المتعالي ، والمتعالي عليه ، أى أن هناك علاقة تنجم من شيء إلى شيء آخر .

بعد الذى عرفته من هيدجر لن يداخلك ظن بأن المتعالي هو الله ، ولو على صورة مبهمه كما هى الحال عند يسيرس ، فالمتعالي هو الإنسان ، وهذا التعالي ليس مظهرأ من مظاهره بل فى جوهره ، كما تعودنا أن نسمع من هيدجر . ولكن من هو المتعالي عليه؟ هو الإنسان نفسه ثم الأشياء ، أى كل ما يوجد على الأرض ، فإن الإنسان يتعقل نفسه أولاً فيخرج من الظلمة ثم يلقى ضوءه على الطبيعة فتغلو معقولة .

ورد فى الإصحاح الأول من سفر التكوين : وقال الله لتخرج الأرض ذوات أنفس حية كجنسها : بهائم ودبابات ووحوش أرض كأجناسها ، وكان كذلك ، فعمل الله وحوش الأرض كأجناسها ، والبهائم كأجناسها ، وجميع دبابات الأرض كأجناسها ، ورأى الله ذلك أنه حسن ، وقال الله : لنعمل الإنسان على صورتنا كشبهنا فيتسلطون على سمك البحر ، وعلى طير السماء ، وعلى البهائم ، وعلى كل الأرض

وعلى جميع الدبّابات التي تدبّ على الأرض، فخلق الله الإنسان على صورته .
وعلى صورة الله خلقه ذكراً وأنثى خلقهم وباركهم ، وقال لهم : انموا واكثروا واملأوا
الأرض وأخضعوها ، وتسلطوا على سمك البحر وعلى طير السماء وعلى كل حيوان
يدبّ على الأرض إلخ . . .

فلو حذفت الله من هذا الفصل وأبقيت الطبيعة والإنسان وسلطانة وقوته
لما بعدت كثيراً عن التعالى المبلجى .

إذن فالإنسان يولد متعالياً ، ويتعالى على العالم الذى هو منه بوصف العالم
وحدة أو مجموعاً كلياً ، إذ تصبح الأشياء معقولة بالنسبة إلى الكل ، كما أن فى
الجسم البشرى لا معنى للرجل أو لليد مثلاً إلا بالنسبة للجسم . ومعنى ذلك أن
الإنسان ينظّم العالم ولا يبدو العالم منظماً إلا بالنسبة إليه ، فإذا ذكرت ما قدمناه
فى مطلع بحث هيدجر عن عالم الأدوات التى يفتح الإنسان بصره عليها ، ثم عن
الإحالة المتبادلة بين الإنسان والعالم إذ لا يكون الواحد بدون الآخر ، وذكرت
تأثير هوسرل بهيدجر من هذه الجهة ، أدركت المقصود .

وبما أن الإنسان يصمّم ثم ينفذ إمكانياته فى المستقبل ، فإنه بالفعل نفسه
أى بالتصميم والتنفيذ يتعالى على الأشياء وعلى نفسه أيضاً ، أى يدفع العالم
أمامه . وهذه الحركة هى الحرية التى تتغنى بها الوجودية ، إذ يصبح الإنسان خالقاً
لنفسه وللعالم والمعقولات والقيم . ومن هنا يكون المرء مسؤولاً عن نفسه ويتحمّل
النتائج . وما إن المثل الآتى يبدد ما ورد من غموض فى هذا المقطع : لك أن
تفترض أن العالم هو سيارة (أوتوموبيل) وأن الإنسان سائقها ، فهو الذى يدفعها
إلى الأمام ويرى الطريق مفتوحة أمامها ، أى الإمكانيات ، وهو إذ يدفعها
يدفع نفسه أيضاً ، وبهذا يكون التعالى والمتعالى عليه واحداً ، ويسيران متلازمين
فى وقت واحد . ولكن هذا السائق الحر فى إدارة المقود يرى سيارته متناهية محبودة
فلا يستطيع تحميلها مائة طن ، ولا تسيرها فى الغابات العذراء ، أو على
صفحات الدماء ، فلا بد من اختيار إمكانيات وينفذ سواها .

بل إنه حر أن يحكم السيارة ولكن السيارة أيضاً تحكم عليه ، (ولا تنس أن السيارة هنا معناها العالم الذى يكتشف الإنسان) ، وهذه الإحالة المتبادلة ، وهذا التناهي والظروف المتعلقة بهما تبعثان فى نفس الإنسان فضولاً ، فيقف متسائلاً وتتوارد على خاطره « لماذا » . لماذا وجد العالم ؟ لماذا وجد الإنسان ؟ هنا الإنسان لو لم يكن متعالياً لما طرح السؤال ، ولكن إلى أين تقضى هذه الأسئلة ؟ هوّن عليك فنحن أبعد ما يكون البعد عن أرسطو ومحركة الأول وعن السبب الذى لا سبب له . فكل ما نعرف أن الإنسان وجد هكذا ، هو والعالم ، ونظراً لأنه متعال فإنه حرّ (وقد عرفت مبلغ الحرية والتعالى عنده) . هذه الحرية ، أو الهاوية السحيقة المظلمة التى منها ينبع كل شيء ، هى الركن الذى لا ركن قبله فى نظرهيدجر . ومن العبث أن يتناول صاحبنا لبلوغ الحقيقة المطلقة ، وأين عساه يجدها ، بعد أن أدار لها ظهره وقد كانت منه قاب قوسين أو أدنى ؟ لقد أدار ظهره للنبيح الراقى ، وراح يضرب فى البیداء باحثاً عن الماء والظلال ، فبدىءىّ ألا يرى إلا الوحشة والفراغ والعدم .

بعد أن قمنا بهذه التزهة مع هيدجر ، يجدر بنا القول إنه أحسن فى تنبيه الإنسان للارتفاع عن الغوغاء واليومية إبقاء على شخصيته ، وحفاظاً على كيانه . ولكنه بالغ فى وصف هذا الوجود الزائف ، فإذا يوجب على بطله أى الموجود الحقيقى ؟ أوجب عليه تأمل الموت دائماً والاعتزال عن الناس والتزام الصمت ؟ فأى معنى يبقّى للعلاقات والصدقات ؟ بل كيف تنصل الشخصيه ، أو لا يبقّى الإنسان فى هذه الحالات كذلك الصخر الحشن الملمس لكونه فى العزلة ؟

ولا لوم على هيدجر أن يعتمد الفينومونولوجيا لاكتشاف الموجود وإزاحة الغطاء عنه ، ولكن النقص تأتى عنده من جراء إهمال معطيات العوى التى يمكن تعميمها إذ كاد يضرب بها عرض الحائط ، وتراه لا يعتمد إلا على تحليل الإنسان الفرد من ناحية الوجودية فقط ، فكيف يصح التعميم فى هذه الحالة ؟ وأى إنسان يستطيع درس نفسه وأحواله الخاصة درساً مجرداً خالياً من تأثيره بميوله

وعواطفه وما طرأ عليه ، دون غيره ، من حوادث لونت طبعه ألواناً شتى ؟
وكيف يجوز تطبيق حالات ابن الفارض على حالات يزيد بن معاوية ،
أو حالات توما الأكويني على مازاران ؟

ولا يساوى هذا التطرف إلاّ تطرف المثالية فى الارتكاز على إنسان مجرد
ابتدعته أذهان المثاليين . ثم إن التعميم الذى يستسيغه هيدجر يناقى مبدأ
الوجودية ، لأنه اعتراف بمقدرة العقل على استنباط القوانين العامة من المحسوسات ،
فالعقل هو الطريق إلى الميتافيزيقيا . وهذا هو السبب فى نقمة يسبرس عليه .
لقد خلع هيدجر صبغة قائمة على الوجود . ولكن فى الإمكان احتمالها لو ترك
فى صلب الإنسان كوة للعزاء ، لو ترك سيلاً مفتوحاً إلى الله .

جان بول سارتر

JEAN PAUL SARTRE

يقضى علينا الذوق ألا نسهل كلامنا على سارتر بأحد موضوعاته الرئيسة الموسوم (بالتقيؤ) (La nausée)، برغم أن موضوعاته جميعاً تستحق مثل هذه العناوين ! وسنمهد لهذا الجو الفاسد تدريجاً ، إذ نطل على القارئ من خلال أهم مؤلفاته ، وأعرقها في الميتافيزيقية العلمية ، نعى بذلك كتابه (الوجود والعلم) (L'être et le néant) .

لقد حاول سارتر في مؤلفه المذكور تركيز علم الكائن على الظاهريات (Phénoménologie) كما فعل من قبله هوسرل (Husserl) ثم هيجلر . والمقصود بدرس الكائن عن طريق الفينومينولوجيا ، التخلص من وضع جوهر الشيء ، أو قوامه ، أو حقيقته في كفة ، ووضع وجوده في كفة أخرى .
لماذا تتصور الدائرة ومحور الدائرة مثلاً .

الليرة الذهبية هي هذه الدائرة ، فيجلد بك أن تتصورها بعد قبض الليرة في عرف سارتر . وبتعبير آخر فجوهر الموجود عنده هو ما يظهر منه للوجود . موضوعية الشيء هي كل حقيقته ، خلافاً للقول العربي المأثور : وراء الأكمة ما وراءها ، فلا صحة لما ذهب إليه كنتط من أننا لا ندرك من الشيء سوى مظاهره بينما تبقى ذاته مستغلقة علينا . بناء عليه حقيقة الشيء تكون نسبية ومطلقة معاً ، هي نسبية نظراً للشخص الذي يدركها ، فالعمل حلو بالنسبة إلى متلوقه ، وهو مطلق الخلاوة أيضاً بالنسبة إلى ذاته ، أى ولو بقي في البرنية ولم يذقه أحد .

ويتربى على هذا القول ملاشاة الأسس التي ارتكزت عليها الفلسفة الكلاسيكية ، القائلة بوجود الجوهر والعرض ، وكون الشيء بالقوة وكونه بالفعل ، فالعرض هنا هو الجوهر ، ولا شيء بالقوة بل كل شيء هو بالفعل . فالغمامة ليست مطراً بالقوة ينقصه البرد ليصير ماء ، والطفل ليس رجلاً بالقوة *En puissance* تنقصه السن ليصير رجلاً ، بل تقول هذه غمامة ، وهذا طفل ، بدون التفات إلى ما وراء الآلة .

وبما أن لا شيء وراء الآلة فلإنها قد وضعت نفسها . قال الله لموسى : أنا هو الكائن . والآلة تقول : أنا هي الكائنة سواء لمحتني أيها الناظر أم لم تلمحني ، فأنا موجودة وجوداً حقيقياً ، ولو لم أخطر ببال أحد .

تلك الآلة التي رأيته أيها الناظر إنما أدركتها بوجدانك ، فكنت أنت العارف وهي المعروفة . أما هي فقد قرر سائر أن ليس وراءها شيء ، ويخشى عليك أن تتوهم فتحسب أن وراءك شيئاً ، فلا يلبث أن يبعثك على الطمأنينة ، فيزعم أن العارف وموضوع المعرفة واحد ، فأنت والآلة متلازمان .

مسكين أرسطو ! لقد عانى الأمرين قبل بلوغ المحرك الأول . وبعد أن لثت إغياض من طول السلسلة وقف عند محرك لا يتحرك . أما سائر فقد جاوز السلسلة وبلغ الكائن بذاته بأقل من طريقة عين .

كل شيء ملء ، وكل شيء موجود ، وكل شيء بالفعل ، فلا شيء بالقوة التي ينظر إليها سائر نظرة تحقيرية كأنها قوة سلبية ناقصة مخفية . وإنها في الحقيقة على خلاف ما يتصور صاحبنا ، فهي علم مؤقت ، علم إلى وجود ، بل إمكان حقيقى إيجابى في صلب الوجود ، فن نقاها أنكر التحول والتبدل والنمو ، لأن الموجود ليس ما هو عليه حالياً . فجة التمع ليست حبة قحط بل سنبل في دور الصيرورة ، والطفل ليس طفلاً فقط ، إنه أكثر من طفل ، إنه رجل الغد .

وهذا العلم المؤقت ، أى علم كون الطفل الحاضر رجلاً ، هو أساس

النمو" ، فلو ولد الجنين رجلا كاملا لما كان من داع للصبوة والشباب والكهولة والشيخوخة .

كون الشيء بالقوة يفتح المجال للحرية والحركة والمرونة . الطفل رجل بالقوة ، ولكن تمثال الطفل الرخاى جامد لا يتحرك ولا ينمو .

أما وقد تردى سارتر في هذه الضلالة ، فقد اضطر أن يواصل طريق القوابة ، فيزعم أن الموجود بذاته (*En Soi*) ثابت متحجر غير شفاف . وتلك صفة لا تصدق إلا على الصخر الجلمود ، فأين ذهب صاحبنا بالحياة ؟ . وسرى أنه يشتق كل مذهبه من هذا الوجود الجامد ، المظلم ، اللامعقول .

قال بيرون - رئيس شكاك اليونان الذى أنكر كل حقيقة وكل ماهية فلم يعتقد إلا بالظواهر - عبارة مؤداها : إنه يثبت أن لا شيء ثابت . وهذا يوازى فعل سارتر من جهة بناء عقليته ، أى تركيز براهينه على الوجود المظلم اللامعقول . وقد وضع يلزاء هذا الجامد « *En soi* » أو الوجود بذاته كائنا آخر هو الموجود لذاته ، *L'être pour soi* . فالأول لا وعى له أما الثانى فهو الوعى أو الضمير أو الوجدان أو بتعبير آخر : الإنسان .

(ونلفت نظر القارئ إلى هذه التعريفات ، والفرق بين الشيء بذاته ، والشيء

لذاته لئلا تلتبس عليه الأبحاث المقبلة)

غير أن هذا الوعى السارترى لا يستطيع الانطواء على نفسه بحيث يعى نفسه ، فعنى الوعى أن يعى شيئاً ، فالضمير وما يدركه الضمير هما واحد . فلو لم يكن شيء يوعى لما كان وعى ، كما لا يكون ظل الشجرة بدون الشجرة ، ولا الأب بدون الابن . هذا الوعى شبيه بالعين فلما ترى الأشياء ولا ترى نفسها ، ولولا الأشياء التى يقع عليها النظر لما شعرت العين بوجود ذاتها .

إن هذا الوعى لا سبيل إلى إدراكه ، فلذلك لو أدركت هذا الوعى المترك (بكسر الراء) لانتفتح باب التساؤل : بأى شيء أدركته ؟ وبدأت السلسلة التى لا تنتهى . من أجل ذلك قطع سارتر السلسلة حالاً ، فقال إن الوعى يعرف نفسه

واعياً شيئاً ، فاللذة والشعور باللذة واحد .

قبل مازح عاقل مجنوناً وطارحه بعض الأسئلة ، ثم جاءت نوبة المجنون في السؤال ، فقال للعاقل أسألك متى يحيد التائم لذة النوم ؟ قال : قبل النوم . قال : عجباً كيف يُسرّ الإنسان بشيء لم يدخل فيه بعد ؟ قال العاقل : يحيدها بعد النوم . قال المجنون كيف يحيد اللذة بعد انقضائها ؟ . إذن لذة النوم والنوم واحد .

ويرتّب على ذلك ، عند سارتر ، أن الوعي لا يكون في حالة الإمكان قبل الوجود ، أى أن الماهية لا تتقدم على الوجود بل العكس هو الصحيح . ولو كان الوعي يتقدم على موضوعه لوجب أن يكون وعياً فارغاً مستعداً لاستقبال موضوع ، والوعي الفارغ معناه اللاوعى . فالوعي إذن يكون بديهيّاً مرتجلاً لا يوجد إلا مع موضوعه . ويذكرك هذا التحديد بما ورد عند هيدجر من أن الهمّ ملازم للموجود ، ولكن بين هيدجر وسارتر فارقاً عظيماً ، وهو أن هيدجر يجعل الوجود والماهية متلازمين مع إعطاء الأولوية للوجود ، أما سارتر فيقدم الوجود وكأنه شاب عداء يجر وراءه فرساً أعرج هو (الماهية)

إذن فالوعي كالجنيين لا يمكنه أن يشهد عملية الولادة ، ولكن من تراه خالق الوعي ؟ الوعي خلق نفسه ، فهل خلقها من العدم ؟

ليس أبغض إلى سارتر من ذكر العدم ، بالمعنى المتعارف . وسرى كيف يستنبط عدماً خاصاً لحاجة في نفس يعقوب . فلو وجد عدم ، أو إمكان ، أو فراغ لاقتضى من يسده ، أى لاقتضى خالقاً ، وكل محاولات سارتر تدور على هذه النقطة ، وهى ألا يترك مجالاً للخالق ، ولو على قدر مغرر الإبرة . ولماذا يحتاج إلى خالق ؟ فكل شيء ملآن لا يترك متسعاً لمخط أصبع . وهكذا يصبح الله من قبيل لزوم ما لا يلزم . هذا هو الهدف الرئيسى الذى وضعه سارتر نصب عينيه لا يحيد عنه أبداً .

الوعي خلق نفسه لا من العدم بل من الوجود ، من صميم الوجود .

الوعى هو المطلق فلا هو موقف على الموضوعية ولا على التجربة ، بل هو التجربة نفسها . ولا حاجة للقول بالجواهر . ، فالجواهر هو هذا الذى يترامى لك ، ولا شيء وراء الأكمة ، ولكن هذا الوعى ، ولنسمه الوعاء ، لا يكون فارغاً بل وعاء يتضمن المحوى . وقد خشى سارتر أن يترك هذا المطلق دائراً على نفسه فيتلاشى من نفسه ، ويقع فى الخطأ الذى وقعت فيه المثالية ، وتظل الذاتية تدور على الذاتية فينطوى الوعاء على العدم ، ويكون هناك عدم وعاء ، وهذا ما لا يريده سارتر . فما دام الوعى وعى شيء فهو ينكشف لنفسه بنفسه ، وينبتق من هذا الوجود ، وبتعبير آخر فالوعى يظهر لنا كوجود يضع ماهية نفسه .

الوعى ملآن بالعالم ، بالموجود . وكل موجود فهو بالفعل لا بالقوة ، والظاهر الذى نشاهده هو الحقيقة ، فلا ألغاز على طريقة كنت الذى فصل الشئ بذاته عن كنه الشئ ، كما تفصل الثياب عن لباسها ، والحال أن اللباس هو اللابس . أجل لقد أخطأ كنت ، ولكن سارتر لم يصب ، ما لم يكن قد تصور اللابس سيده أنيقة ترى فارغة الرأس ، فهذه وزيا واحد ، بل زيا هو جوهرها .

إذن فالشئ فى ذاته هو الملء والموجود بكل ما فى هذه العبارة من قوة ومعنى ، وهو أساس الوجود ، أما الوعى والشئ لذاته فختلف عنه كما قلنا . وسرى أن هذا الشئ فى ذاته يصبح بين يدى سارتر شيئاً رهيباً ، إذ لا خارج له ولا داخل ، ولا فوق ولا تحت ، بل مادة مظلمة جامدة لا تفتح باباً للأمل ولا كوة لنور ، إنه الكائن وكفى بذلك تعريفاً .

ويتلرج سارتر بأدلة تنفى إيجاد الكون من العدم ، منها أنه لو وجد الله وفكر فى الخلق لما اضططر لإبراز هذه الفكرة موضوعياً ، أى إلى الوجود . ولو فرض أن هذه الفكرة برزت إلى الوجود لوجب على العالم الموجود أن يتسرع نفسه من الخلق ويتحمل تبعه ذاته وينطوى على نفسه انطواء السجل ، ويكون حجة على مبدعه كما يكون الكتاب حجة على المؤلف . وليت سارتر لم يورد هذا المثل ،

فلو اتخذت مؤلفاته حجة عليه لأشحت بوجهك عن صاحبها .

ويردّ صاحبنا على القائلين بالعناية الإلهية الحافظة للكون ، زاعماً أن هذا الرأي معناه الخلق المتواصل ، وفي هذه الحالة يفقد الكون استقلاله ، فيكون في الحقيقة عدماً لا وجوداً ، ولا يتميز المخلوق عن الخالق ، إذ يكون المخلوق داخلاً في الذاتية الخالقة .

ويخلص من هذا كله إلى القول باستقلال الوجود عن الخالق ، وأن هذا الوجود لا معنى له ولا سبب . بلى إذا لم يكن الله موجوداً فالحق بجانب سارتر ، ويكون الوجود بلا سبب ، إذ لا يصحّ أن يكون الوجود سبب نفسه . ولكن الوجود يصبح ذا معنى إذا كان سببه خارجاً عنه . فالشيء الذي لا يسبّب نفسه ولا يأتيه سبب خارجي بوجده يستحيل أن يوجد ، فلماذا أن يبنى البيت ذاته وإما أن يشيده بناءً ، فلماذا لم يكن هذا ولا ذاك فلا تتصور وجود البيت ، سواء أكان كوخاً حقيراً يبعث على الاشتزاز أم قصرأ منيفاً يغصّ بالمباهج ، كالوجود السارترى ... أما المؤمنون فيقولون : إن الله واجب الوجود ، وإنه سبب نفسه ، وإنه مصدر كل جمال . أما هذا الوجود الذي يقول عنه سارتر إنه الكائن وكفى ، وينتعه باللامعقولة والخلف واللاسببية واللامعة ، فليقل فيه ما شاء فهو من صنع خياله ، وطبيعي أن يصطنع بنفسية سارتر .

بجئنا في ناحية الوجود عند سارتر ، وهانحن أولاء نبلغ ناحية السلب . أما وقد نفي وجود شيء بالقوة فهو مضطر أن يعرض علينا من هذا المخوف ، كما يعرض علينا الصرّيفون بالتّونين بعد حذف النون . ثم لابد لسارتر أن يستنبط عدماً خاصاً ليرر وجود الحركة والتحول ، وإلا فأين يشرح الوعي بعد أن سد عليه المنافذ بالملء والجُمود ؟ لقد وفّر لنا إلهين بدلاً من واحد ، الشيء بذاته من جهة ، والشيء لذاته من جهة أخرى ، فلا تفاعل بين الاثنين إذ كل منهما يضع نفسه . ولكن أترأه يتركهما متباعدين بهذا المقدار ؟ فإن لم يكن بينهما تفاعل فلا أقل من أن تكون بينهما علاقة ، وإلا ظلّ ال (En Soi) ومن ضمنه الإنسان المادى

في ضفة و الا (Pour soi) الإنسان الواعي في ضفة .

قال المتنبي مخاطباً سيف الدولة في الميمية المشهورة :

أن تحسب الشحم في من شحمه ورم

وإذا خفت الورم والتجبر أصبح الجلد مطاطاً ، وينجم عن ذلك شبه فراغ بين الجلد وما دونه فهذا هو العدم (فحش الورم) ، هو الاشياء الذي لا يفصله عن الا (En Soi) . ونظراً لاتصالهما الدائم فالوجود والعدم متلازمان . رأيت هذه الصلة الخفيفة اللطيفة ؟ . . ولكن حذار أن تحسبها خفيفة بهذا المقدار ، فإن السلب أو العدم في صلب الوجود السارترى .

ولا تعجب لهذا الزعم ، فإن الكلاسيكية تعتبر العدم غياب الوجود ، لأنها تقول بوجود القوة والفعل ، فإذا نظرت إلى زهرة الصفاح في نيسان قلت التفاحة معدومة الوجود مؤقتاً ، وهذا النوع من العدم هو نقصان موقت لا عدم إيجابي ، كما أن الشر نقص في الخير ، والعمى نقص في النظر ، أما سارتر فنظراً لإنكاره القوة تحتم عليه أن يجعل العدم إيجابياً . وهو يستدل على العدم الإيجابي بطريقتين ، طريقة الاستجواب وطريقة سوء النية .

يقول سارتر إن كل استجواب ينطوي أولاً على علاقة بين اثنين : سائل ومسؤول ، ثانياً على أحد جوابين إما سلباً وإما إيجاباً ، ويضرب المثل الآتي : إذا تفقدت شؤون سيارتي سألت مستودع البترين فيها عما إذا كان فارغاً أم مليئاً فإني أنتظر الجواب سلباً أو بالإيجاب . ومعنى ذلك أنني أتوقع إمكان خلوّه من البترين . إذن فكل سؤال ينطوي على توقع السلب . ومن هنا كانت العلاقة بين الوجود والعدم . . . ولو استطاع المستودع الجواب وقال لا ، أي أنه يحتوي البترين أو قليلاً منه ، لكان معنى ذلك أن (اللا) إيجاب ، أي لا شيء مما في ذهن السائل . إذن فالعدم هو عدم حكمي ، عدم ذهني ، خلافاً لما يزعم سارتر من أنه عدم محتوم .

أما حالة سوء النية فحقها تفصيل ، يقول سارتر إن الإنسان عندما يكذب

كذباً عادياً يعلم أنه يخالف في كلامه ما يعتقد في أعماق نفسه حقاً وصواباً، لذلك لا يكون السلب جوهرياً، ولكن السيئ النية يكذب ويصدق نفسه، فيكون السلب أو العدم من صلب الوجود وجوهه . وهذا يعني أني الخادع والمخدوع ، ويدل على أن العدم هو في صميم الإنسان الواعي . ويضرب سارتر مثلاً على هذا الرأي مستشهداً بأحد أبطال رواياته (أجيس) ، الذي يعود فيصدق الأكاذيب التي اختلقها للناس . ولكن زوجة أجيس التي لم يكتشفها سوء النية ، فظلت في صعيد الكذب العادي ، زجرت زوجها ودعته إلى نسيان ما اختلق .

عجباً كيف سلمت هذه المرأة من سوء النية ما دام الوعي ينطوى على السلب والعدم ؟ فهل كانت بدون وعي ، أو كان مزيفاً غير أصيل ؟

قيل إن جمحا كان سائراً في الشارع فاتبعه الأولاد لما يعرفون من ظرفة ، وتكاثروا عليه ، فأراد أن يصرفهم عنه بحيلة لطيفة ، فأشار إلى بيت في رأس الشارع وقال : دونكم هذا البيت الكبير فإن فيه عرساً . فتسابق الأولاد إلى الحلوى ركضاً ، ولما رآهم جمحا على هذه الحال أخذ يركض معهم لعله ينال من الحلوى بعضها . فهل يستدل سارتر من هذا على أصالة السلب أي العدم في الإنسان ؟

ويضيف صاحبنا أن الضمير لا يكون إلا كذلك برغم محاولته الصديق . فهو كرقاص الساعة يترجح بين ما هو وبين ما ليس هو ، بين الوجود والعدم ، ويخلص من ذلك إلى القول بوجود العدم في صلب الوجود . في الأمثال العامة المعروفة (إن سوس الخشب منه فيه) فالعدم هو هذا السوس بعينه . فإذا أهدقت الخشب احترق السوس أيضاً . إذن فلا يكون العدم إلا مع الوجود ، فإذا أزلت الوجود تلاشى الاثنان معاً . كل هذا خيال بديع أتى به سارتر . بقى أن نعرف من أين جاء السوس إلى الخشب ، أي ما هو أساس العدم ؟

لواعترف سارتر بوجود شيء بالقوة كما اعترفت بذلك الكلاسيكية لما أوقع نفسه في ورطة . فالكلاسيكية تعترف بعدم نسيء هو كون الشيء بالقوة ، فزهرة

الزمان هي رمانة بالقوة ، ولكن الرمانة عندما تكون زهرة فقط تكون في عدم نسبي .

لقد وضع سارتر نفسه في مأزق حرج ساعا قال إن العدم لا يثبت إلا على الوجود ، ولكن هذا الوجود الذى وضعه سارتر ال(En soi) هو من نوع الخشب الصخرى الذى لا يخرج منه السوس ، لأنه ملء لا شقوق فيه ولا مدخل لنسمة هواء أو لحط ذبابة . هذا من جهة ، ومن جهة ثانية فإن العدم لا يستطيع إيجاد نفسه ، ولكن ماذا عسى فيلسوفنا أن يفعل بعد القول بالسلب الذى أدلى به في ما مر بك من الاستجواب وسوء النية ، وهذا السلب مرده العدم؟ .

لم يبق بعد أن أنكر وجود العدم في الموضوع ، إلا أن يحده في الذات ، في الإنسان الواعي (Le pour soi) . مسكين هذا الإنسان ! فهو العدم الذى يصدر عنه العدم .

ولكن هذا لا يسمّى إثباتاً بل يدعى تحديداً بدهياً ، فن اضطره للعقل بهذا الملاء والجمود والانغلاق والظلام ؟ وما الذى حمله على التفتيش عن الظاهر في الساعة الرابعة عشرة ؟ . ألم يكن في وسعه اعتبار الشيء في ذاته الـ En Soi والشيء لذاته الـ Pour Soi مجتمعين معاً ؟

أجل كان في وسعه ذلك لو اعتبر الإنسان جسماً وروحاً كما يعتبره المؤمنون . ففي هذه الحالة يكون المرء شفافاً ، أى أن الضمير أو الوعي يدرك المادة . الذات تترك ما هو بالقوة وما هو بالفعل ، وتعلم أن الشيء بالقوة يكون معدوماً نسبياً ، فأنا اليوم في الخمسين من العمر أى في سن الكهولة ولكنى شيخ بالقوة ، فأنا معدوم الشيخوخة مؤقتاً . متى صارت الإحالة من ذات إلى موضوع ، ومن موضوع إلى ذات ، سهل إدراك العدم ، وهو كما رأيت عدم ذهنى لا عدم إيجابى كما يصوره سارتر .

غير أن الرجل أخذ في اللف والدوران مستهدفاً التخلص من وجود الله ومن وجود الروح ، ولكنه لقي نصيبه من التعب ، فأجهد نفسه كثيراً ، ولم يبق أى دليل (٢٠)

على هذا الملء المظلم الجامد ، بل فرضه فرضاً .
أما وقد اعتبر الإنسان علماً ومصدراً للعلم ، فقد وجب على هذا المسكين
أن ينسلخ عن الوجود حاملاً معه علميته . وهذا الانسلاخ نفسه ، أى هذه المسافة
هى — وما أدراك ما هى — هى الحرية .

الحرية

ما هي الحرية ؟

ذكرنا في معرض الكلام على هيدجر ، مستشهدين بالقديس بولس ، أنه قال : بخطيئة الإنسان نفذ الموت إلى العالم ، وبالحرية ينفذ العلم إلى العالم . إذن فما هي الحرية ؟ لقد أسهبنا القول في الحرية الوجودية ، وبحسبك أن تعلم أنها الإنسان نفسه ، أى وجوده الذى يسبق ماهيته .

قلنا إن الإنسان الواعى يجب أن ينسلخ عن الوجود، وهذا الانسلاخ الحر يبعده عن العلية . ولكن الطير يرتكز على شئ قبل أن يطير ، فعلام يرتكز الوعى ؟ إذا قلنا إنه يرتكز على علة فالعلة ترتكز على أخرى وهلم جرا ، ونقع فى السببية ، مع أننا نريد الحرية ، إذن يجب الارتكاز على العدم والتخلص من الملء . ولا حيلة للإنسان عندئذ إلا بإيجاد ثغرة ، أو شق ، وهذا الشق هو الفصل بين ماضيك وحاضرك ، بين اللحظة التى عبرت وإلى تليها . إذن فالوعى هو هذا الانفصال بعينه والشعور بهذا الانفصال ، لا باعتبار ذلك ظاهرة طارئة على الإنسان ، بل إنها فى صلب وجوده باعتباره إنساناً واعياً . ولا تحسب أن الحرية اطمأنت تماماً بعد إيجاد هذه الثغرة ، كلاً ، بل هى فى تجدّد دائم . ويعطى (سارتر) مثلاً على هذه الثغرة فيقول : افترض أنى دخلت غرفة صديق بطرس ولم أجد فلاحظت غيابه هذه سببها حدوث ثغرة فى التصوّر . ومعنى ذلك أنى كنت أشاهده فى الماضى فى غرفته هذه ، فلما وجدت غرفته خالية حدثت الثغرة فى وجدانى ، ولولا هذه الثغرة فى التصوّر لكنت صادفت غرفة بطرس لا غيابه . وغياب بطرس هو لا شئ أى نقي . لذلك كان الفاصل بين الآتات

أى اللحظة الماضية والحاضرة لا شيء ، أى العدم ، وهو نفسه ملعب الحرية التى تدأب على استحضار ماضيها . أما الثوب الذى ترتديه الحرية فهو القلق الدائم . فالمستقبل الذى لم أبلغه بعد يتعلق بماضى وكلاهما بماضى . أما القلق من جهة المستقبل فلائى لم أبلغ بعد ما سأكونه (وهنا ينزلق صاحبنا إلى الاعتراف بالقوة والإمكان على غير قصد منه) وأما القلق بلجهة الماضى فسيبه الندم على ما فات ، فكم من مرة عقدت النية على أمر ثم فعلت ما يخالفه ، ولكن لا يتوهم أحد أن هناك عراكاً داخلياً بين الشهوة والعقل ، فإن الحرية تلتفت إلى العقل لتستجد به بعد أن يتم اختيارها . يعقد الإنسان العزم على الامتناع عن المشروبات الروحية ، ويقسم الأقسام ويحتمل المرور أمام الحمّارات ، وكذلك القول فى سائر الشهوات ، ثم تعاوده التجربة فيسقط فيها وتردّى فى هاوية القلق . ولكن القلق من مقومات الوجود ، فهو الأنا بالذات .

وهذه الحرية التى تتجلى لنا فى القلق ممهورة بوجود هذا (اللاشيء) أو العدم الذى ينزلق بين العزم والفعل ، بين الأسباب والمسببات ، ويوضح لنا بطلان الأسباب ووهنها . ولا يخطن ببال أحد أن الأسباب أو النية التى عقدتها على الامتناع عن الخمر هى ضعيفة لأنى حر ، ولكنى حر لأنها هى ضعيفة واهنة .

كل شعب خالقو نيرونهم ، قيصر قليل له أم قليل كسرى
ضعف الشعب وجبته أوجد نيرون ، وضعف الأسباب والعقل تركنى حرّاً .
ولكن ماذا نسمى هذا اللاشيء الذى ترتكز عليه الحرية ؟ . يقول سارتر إنا لا نكاد نجد له اسماً ومع ذلك فهو علاقة الإنسان مع نفسه . ولا يذهب عن بالك أن الوعى هو وعى شيء ، فلا يوجد مجرداً ، كما أن لذة النوم لا توجد إلاّ مع النوم . لذلك فالسبب لا يكون قائماً بنفسه بل بالشعور بوجوده . السبب ليس فى الوعى فإن الوعى لا يتضمن شيئاً بذاته . السبب هو مجرد ظاهرة لا يكاد يضعها الوعى حتى يفلتها ، كالرعد لا يكاد يلتصق البرق من خلاله حتى ينفلت منه ، ومن هنا كان وهن السبب .

ولكن هذا الإنسان الذى حصل على الحرية المرتكزة على العدم أو الثغرة التى ابتدعها سارتر بين اللحظة الماضية والحاضرة ، تلك الحرية المغمورة بالقلق ليست ميناء السلام الذى يلتقى فيه الإنسان مرساته ويغمض عينه ، فعليه أن يظل واعياً إذ لا مرقاً له ولا قرار . عليه أن يحقق ماهيته . السفينة تظل مضطربة بين الماضى والحاضر ، فإذا جرت بها إلى الشاطئ وارتكزت على الرمل لم تعد سفينة بل خشبة . وكذلك الإنسان يتحجر ويصبح شيئاً بين الأشياء إذا لم يتطلع إلى المستقبل . ومن هنا كان القلق الدائم فى مملكة الحرية . فى كل يوم يتجدد مستقبل وعزم ثم يتلاشى هذا العزم ويحل محله آخر ، ويتوهم الإنسان فى يوم آخر مستقبلاً آخر ، وهكذا تؤجل الدعوى من يوم إلى يوم ، وتترلق الحياة تدريجياً إلى العدم . وهذا القلق ، أو هذه الحرية هى التى تقوم القيم ، إذ لا يصح أن يكون الوجود مصدر التقويم ، فلو كان ذلك لكان التقويم إجبارياً مسوقاً بسبب خاضعاً للعقلية ، كما تنجم الحرارة عن النار حتماً ، وفى هذه الحالة يفقد التقويم كل مزيته .

إذن فحريتى وحدها هى التى تضع القيم ولا يمكن أن تقف جامدة ، فيتحتم عليها التقويم ، لا دفعة واحدة ، بل تجددته وتتقضمه ، لأنها تشعر بصولتها وبأن فى وسعها تهديم القيم وقلبها رأساً على عقب . وكأن سارتر يقول : أنا الكائن الذى به كانت القيم ، كما قال من قبله فردريك نيتشه . نعم المقوم سارتر الذى ركز القيم على الحرية ، والحرية على العدم ، واشتق الإنسان من العدم وسيصير به إلى العدم . تبارك العدم أحسن الخالقين ! .

إنه جد غيور على الحرية ، وقد حملته غيرته على إيجاد الثغرة ، أى العدم بين اللحظة الماضية واللحظة الحاضرة ، ليقطع الخط بينهما فلا تتأثر الثانية بالأولى ، إذ يفضى ذلك إلى الجبرية . وتذكرك هذه القفزات بالطفرات التى أشرنا إليها فى أبحاثنا السابقة .

الحرية حل باهظ عبثاً يفر منه الإنسان إلى التناسى ، أو اللهو واللعب ،

بل الإنسان هو الحمل على الحرية لأنه بها كان . والحرية معناها القلق الدائم .

قال طارق بن زياد لجنوده: إلى أين المفر؟ البحر من ورائكم والعدو من أمامكم . ولو فطن للحرية الوجودية لأضاف: والحرية من تحتكم ومن فوقكم وعن يساركم وعن يمينكم ! . انتهت الجملات الست .

أجل إلى أين يفرّ هذا الجندي العدمي الذي من طبيعته النقصان ، إذ النقصان أيضاً من مرادفات العدم . فكما استدل سارتر على السلب بالاستجواب وسوء النية يستدل أيضاً بالنقصان . وهل يشعر بالنقصان سوى الإنسان ؟ إن الهلال هو هلال كامل بحدّ ذاته، ولكن الإنسان يرى فيه نقصاً لأنه يقيسه إلى البدر . النقص في جوهر الإنسان وهو يستشعر ذلك في أعماق نفسه، ويبقى برغم جهوده مقصراً عن إدراك غايته ، ولا لوم عليه ولا تريب ، فمن طبيعة العلقم أن يكون مرأاً، الذنب ذنب الوجود نفسه .

قيل إن شاباً وحيداً مات فجأة فعظم الخطب على أهله ، وتراكم أهل البلدة يستطلعون الخبر مذعورين، وتقدّم أحد المهووسين المتظاهرين بالتقوى ونحى الجمهور ، وأبعد الأهل عن جنة الميت وقال : سأقيمه فلا تخافوا . ثم ركع ووضع فمه في أذن الميت وصرخ بأعلى صوته : قم باسم الله الحى . وكرر الدعوة سبع مرات ، وبالطبع لم يحدث صراخه أدنى إزعاج للفقيد . فهض المهووس والتفت إلى الجمهور وقال: ليس الذنب على بل عليه ، فهو لا يريد أن يقوم ! .

وهنا ليس الذنب ذنب الإنسان بأن يكون ناقصاً بل ذنب الوجود .

لقد أصاب سارتر في زعمه أن الإنسان ناقص بطبعه، وهذا من قبيل تحصيل الحاصل ، فمن زعم أن الإنسان كامل ؟ . وقد استخلص الفلاسفة ، وخاصة ديكارت من هذا النقص نفسه ، وجود كائن كامل تاق إليه المرء منذ يquette العقل، ولكن سارتر جعل المتعالى ضمن الإنسان كما جعله هيدجر . أى أن

الإنسان يسعى إلى نفسه ولن يصل ، ولماذا؟ لأنه يصطدم بالشئ ذاته بال *En soi* أى المادة المظلمة المتحجرة .

قال القديس بولس « إن الذين يرقدون بالرب لا ينبغي أن تحزنوا عليهم كسائر الناس الذين لا رجاء لهم » .

وها هو ذا سارتر يسد باب الرجاء بالمادة فلا شفافية ، ولا إله ، ولا روح . وكان بديهيًا بعد إنكار الله أن يعتمد صاحبنا إلى تركيز القيم على الحرية ، أى أن يجعل التقويم بالنسبة إلى الإنسان المسكين المرادف للعدم ، لأنه يصطدم بال *En soi* ليتحد به ولا يستطيع لأنه جامد مظلم ملىء . من أجل ذلك كان التقويم بلا سبب وبلا معنى لصدوره عن الإنسان .

غير أن هذا النقص الذى أشرنا إليه فى الإنسان يفتح له باب القوة أى باب الممكن ، ولكن الممكن ليس ذاتيًا ، كما أنه غير سابق للفعل ، فليس هناك عالم للممكنات مستقل . ولو اعترف صاحبنا بهذا لقارب أفلاطون وأقرب عالم المثل (الصور) . ولا يغرنك منه هذا فتحسب أنه يمشى أرسطو ، فالعقل هو السابق ، والشئ بالقوة ، أو الممكن ، غير موجود بذاته ، ولكنه يوجد نفسه ، إذ يسعى الإنسان لسد ما فيه من النقص ، فتجاوز الذات نفسها بهذا السعى .

ويبدو لك هذا المقطع مختلطاً ، ولا غرابة فى ذلك لأن سارتر برغم محاولته طمس أرسطو يعود إليه فلا يمكنه التخلص من الممكن إلا بأن يتناقض ويتخط . ثم يخرج سارتر إلى القول بأن الإنسان كلما سد نقصاً افتتح له نقص آخر ، ولو لم يكن ذلك لاتحد هذا الشئ لذاته بالشئ فى ذاته « *En soi* » ومن هذا السعى الدائم الذى لا يبلغ الكمال نظراً للعدم الذى يفصل بين الإنسان ونفسه نشأ الزمان . الإنسان راقض أبداً وراء ظله ليدوس عليه ولن يستطيع . وهذا الراقض لا يركض فى الأبدية بل فى الزمن ، راقض وراء المستقبل ، وهكذا ينشطر وجوده إلى شطرين : واحد وراءه ، وهو ماضيه الذى تغلّت منه فلم يعد هو ما كان ، وشرط أمامه وهو وجوده الذى لم يصير بعد .

ولكن ما هو هذا المستقبل ، ومن هو هذا المنتظر ؟ هو أنا بالذات فلانى
أرى نفسى إلى الأمام لأحقق ما ينقصنى . فالمستقبل إذن فى صلب وجودى
ومقوم لاهيىتى ، ولكن بما أنى أسعى وراء الـ En Soi فلن أظفر بباطل .
فستقبلى إذن مستقبل ماضى ، لأنى كلما خطوط خطوة انزلت فى الماضى ،
وهكذا تنساب الحياة من بين يديّ ، كما ينزلق الزيتق من خلال الأصابع .

بعد هذا يقول سارتر إن الزمن هو فى صلب الوجود ، لا على شبه إناء يكون
فيه الخمر ، ومن هنا ضل الناس فى النظر إلى الزمن باعتباره شيئاً خارجاً عنهم .
ولم يقل سارتر جديداً فى هذا الشأن ، فقد وفى برغسون هذا الموضوع حقه ،
وبين خطأ الفلاسفة الناجم عن الخلط بين الزمان والمكان ، وقياس الزمان على
المكان ، كما سبقه إلى القول بأن الصحيح هو الماضى والمستقبل ، أما الحاضر
فلا تكاد تفكر فيه حتى ينفرط من بالك ، فهو بالنتيجة وهم ، كما سبقه برغسون
إلى التمييز بين الزمن الوجودى ، وهو ما يعيشه الإنسان بحيث لا يفرق عن الوجود ،
كالدم لا ينفصل عن القلب والجسم ، وبين الزمن البسيكولوجى إذ يصبح الزمن
موضوعاً يتأمله الإنسان ويحصى الساعات والأيام فينطوى على نفسه ويتأمل .
أجل لم يأت سارتر بالآيات الذهبية فى هذا الصعيد . فمن كان فى شك من
ذلك ، أحلناه على الفيلسوف القيم برغسون فى كتابه (معطيات الوجدان
البدئية) .

بعد هذا يتحدث سارتر عن التعالى Transcendence

التعالى

ليس تعالى السارترى من العلو بشىء ، فلا لوم عليك إذا دعوته (تهابطاً) فما تعالى فى عرفة إلا الموضوعية أو اتجاه الذات نحو الموضوع ، أو اتجاه الوعى نحو عالم الظواهر ، الشىء بذاته الـ En soi والمقصود بذلك تبين علاقة الإنسان بالعالم الخارجى . وهذه النقطة شغلت بال الفلاسفة كما تعلم ، فانقسموا إلى فئتين : المثالية وهى التى ترد كل شىء إلى الوعى ، والواقعية التى ترد كل شىء إلى الواقع ، فتقول إن العالم الخارجى هو منبع معلوماتنا لا الوعى . وطبيعى أن يأتى سارتر مخالفاً لكليهما ، فلننظر كيف يحل مشكلة المعرفة هذه ، قلنا فى ما سبق إن الشىء بذاته أو عالم الظواهر ، هذا الصخر الجامد ، يكتفى بنفسه ، وجوده لا يقتضى شيئاً آخر سوى ذاته . ولو لم يكن التكلم سارتر لظننت أنه يتحدث عن البارى تعالى ، وبما أن الشىء بذاته معتمم بمجبروته ، فلم يبق فى الميدان إلا (حديدان) أو الإنسان . وقد بينا فيما سبق أن لا تفاعل بينهما بل علاقة ، وهذه العلاقة هى فى جوهر الإنسان . ولكن لماذا يسخر الإنسان هذه السخرة ، ويضطر إلى هذه العلاقة ويتحتم عليه معرفة الـ En soi ؟

أذكر أنى يوم كنت فى المدرسة الابتدائية كان المعلم يطرح على التلامذة السؤال الآتى :

لماذا خلقنا الله ؟

فنجيبه : لنعرفه ونعبده ونحبه ونرث ملكوته ، أى أن المعرفة تتقدم العبادة والحب والوراثة . وتلك معرفة محتومة لأنها معرفة الله ، فلننظر فى المعرفة السارترية . الجواب بسيط ، فالله يعرفنا ونعرفه ، أما جامد سارتر فلا يستطيع معرفتنا

فيقتضى أن نعرفه نحن . إذا لم يستطع الجبل أن ينتقل إلينا فلينتقل نحن إليه .
والانتقال هنا ، ما دمنا على صعيد المعرفة ، هو انطواء الوعي على شيء .

وقد أسلفنا القول إن الوعي لا يكون مجرداً كالإناء الفارغ المنتظر للماء ،
بل الوعي معناه وعي شيء ، وهذا الشيء هو ما ينعكس في الوعي ، كما ينعكس
الخيال في المرآة . والوعي يعرف أنه ليس الشيء المنعكس فينفي عن ذاته الصفة
الانعكاسية ، غير أن هذا الانعكاس عرّفه بنفسه فعرف ذاته خارجاً عن ذاته .
المرآة تعلم أنها ليست الظل الذى ينعكس عليها، ولكنها لولا الانعكاس
لما عرفت أنها مرآة مصقولة تستطيع استقبال الظل .

إذن فالتعالى أو الموضوعية والسلبية يمشيان جنباً إلى جنب . الشيء يضع
نفسه وينفي نفسه ، فلو لم تنف المرآة نفسها أى لو لم تتواضع لما اعترفت بالظل .
وهي باعترافها ذاك أثبتت ذاتها كمرآة . والنفي أصيل وجوهري داخلي . وهو
يختلف كثيراً عن قولك : هذه الغرفة ليست الخزانة ، فذاك نفي خارجي ، إذ تكون
الغرفة بدون الخزانة ، والخزانة بدون الغرفة .

المرآة والظل كلاهما أصيل يتساويان بالعظمة والكرامة . ولا ينكر أن سارتر
وفق بين المثاليين والواقعيين ، وجعل الوجود نفسه أساساً للمعرفة ، الوجود هو
المطلق ، ولا شيء خارج هذا المطلق ، فلم يبحث عن إله بعد هذا كله ؟

قلنا إن هذا السلب الجوهرى لا يمكن وجوده في الشيء بذاته ، لأنه لا سلب
فيه ، فلم يبق إلا هذا المسكين الإنسان الذى ينطوى على السلب والعدم ،
فالإنسان هو المخلوق الوحيد الذى يستطيع أن يتصور نفسه خارجاً عن الأشياء
التي يشاهدها أو يتصورها ، أجل وهي تكتشفه من كل جانب، ويرأها على
هيئة أدوات ، وتسلمه أداة إلى أخرى . فهذا الفلاح تتسع حلقات مطامعه
فيتنقل من المحراث والبقرة، إلى الآلة البخارية وهلم جرا (وقد مر بك هذا عند
الكلام على هيدجر) وتسلمك آلة إلى أختها ، ولا تزال تفر من نقصان إلى
نقصان .

٣١٥

كل ما قلناه حتى الآن بشأن سارتر دار حول نقطتين رئيسيتين – الشيء
في ذاته، والشيء لذاته ، وما نحن أولاء نبلغ نقطة ثالثة لها أهميتها الكبرى وهي
الشيء للآخر، فما هو هذا الآخر ؟

الآخر

في طبيعة الإنسان أن يكون موجوداً للآخر ، وتسهيلاً للبحث نقص عليك الحادثة الواقعية التالية :

منذ بضع سنوات خرج صيادون سوريون إلى الصيد ، فشاهدوا في ناحية الجزيرة أو بادية تدمر سرباً من الغزلان فطارده بالسيارة . ولفت نظرهم واحد من بينها له هيئة الأدى ، ولكنه يدب عل رجليه ويعدو بالسرعة نفسها التي تعدو بها الظباء . فصرف الصيادون همهم إلى هذا المتوحش، وما زالوا يجهدون أنفسهم حتى قبضوا عليه ، وإذا به ولد في نحو الثانية عشرة من العمر . وأقضى البحث إلى معرفة والديه اللذين فقده صغيراً، فنشأ في البرية مع الغزلان . وجم به إلى دمشق ، وتحدثت عنه الصحف يومئذ ، وما ذكرت أنه كان يمزق الثياب التي يلبسونه لإياها ، ويركض عارياً ويبول ويتغوط في الشارع ، لا فرق بينه وبين الحيوان .

فقتل هذا الإنسان غير موجود، لأن الوجود لا يتم إلا بالآخرين وبشعور الإنسان بوجوده مع الآخرين ، إذن فالإنسان هو لذاته وللآخر . وليس الآخر من قبيل الإضافة ، إنه لعنصر جوهري .

اقرض أنك أثناء سيرك في الطريق العام دست قشرة موز، فزلت بك القدم وتجددت ، فأول ما يتبادر إلى ذهنك — إذا لم تفقد وعيك — أن تلتفت بمتة ويسرة ، لتأكد مما إذا كان شاهدك أحد فيزدريك بسبب ذلك ، لأن السقطة مهما تكن أليمة تجعلك مدعاة لضحك الآخرين، يقيناً منهم بنقص في مرونتك . وقد فصل برغسون ذلك في كتابه الموسوم بالضحك ، مما لا مجال لذكره هنا .

وكثيراً ما ينظر لك ، بعد نفق الغبار عن ثوبك ، أن تحمد الله لا على العافية والسلامة ، بل على خلو الطريق من المارة ! فهذا الآخر لا يبرح ماثلاً في ذهنك . وليس أدل على هذا المثل من الخجل الذي يعتريك عندما تأتى عملاً يستوجب ذلك ، ولو كنت في غرفة مقفلة ، ذلك أنك تتصور الآخر ، تتصور عيناً تراك ، فإذا لم توجد في الواقع ابتدعها خيالك . هذا الآخر لا بد منه ، عينه كعين الله الناضرة إلى قلبين في قصيدة (هينو) .

وقد خطر لي هذا المعنى في قصيدتي « فخر الدين المعنى » ، واصفاً جزع ابن سيفاً حيث أقول :

هذا ابن سيفاً قد جفاه الكرى	وطيب الأحلام في المضجع
طيفك هدّ الصلب من عزمه	قلبه يعثر بالأضلع
وذكرك الصخباب في أذنه	ذوب الرصاص الحرّ في المسجع
وليّ كفاين وعيناك في	آثاره أتى يسر تتبع
يلقاك في حل وفي رحلة	وفي حواشي الليل في المخدع

أجل وهذا الآخر يلازمنا حيثما كنا .

ولا تحسبن التسليم بوجود الآخر شيئاً مفروغاً منه ، فالمثالية دارت ألف دورة قبل الاعتراف بوجوده ، فذهب الغلاة من رجالها إلى إنكار العالم الخارجي ومعه — طبعاً — هذا الآخر .

غير أن الوجودية ، ومعها سارتر ، يحسان هذا الآخر ، بمجرد وجود الإنسان ، فأنا أضع الآخر باعتباره حداً لي ، أى مغايراً لي . الآخر ليس أنا ، وأنا أضع نفسي باعتباري لست الآخر ، وأنا فلان لست كذلك إلا بالآخر .

ولولا المجال العدمي الذي أولاني المرونة التي يتمتع بها رقاص الساعة بالانتقال من اليمين إلى اليسار ، أو بتعبير آخر لو لم تنف ذاتي ذاتي ، ولو لم تنف المرأة نفسها في المثل الذي قلتمناه سابقاً لما أدركت ذاتي . قال الإنجيل الطاهر : من ضيّع نفسه من أجل يدها . وليس لسارتر كبير فضل في هذا النقي والإثبات

وهذه اللعبة الديالكتيكية، فهي من وضع خصم الوجوديين رقم ١. من وضع هيجل عينه .

أما وقد ثبت وجود الآخر فلنعرفه عن قرب فما هي صفته ؟ أترأه ذلك الأخ بالإنسانية . أهو ذاتك الأخرى التي يعرض لها غبريل مارسيل في وصف رائع ؟ أهو ذلك الصديق الذي لا معنى للعيش بدونه ؟ كلا .

يقول سارتر إن الإنسان التفت حوله فرأى العالم على هيئة أدوات ، وبتعبير آخر: أحاط نفسه بكل ما ينفعه من حيوان ونبات وجاد وما يتصل بذلك ، بحيث إن عالماً برمته مشى إليه والتفت من حوله . ويكاد يذكر هذا الوصف بآدم ومن حوله الفردوس ، ولكن هذا الآدم لا يكون إلا بالآخر كما بينا . وهذا الآدم الآخر ضربة على الأول، فإن الفردوس يمشى إليه أيضاً ليلتف من حوله فيصبح كلا الآدميين ضربة على الآخر . إن كلا منهما ينظر إلى الفردوس ويرى خصمه لا على هيئة ذاته، بل شيئاً بين الأشياء مثل الحية والفأرة والنمر .

إذن لا يمكنني أن أنظر إلى هذا الآخر إلا بوصفه عيناً مشؤومة ترقبني وتهدد حريقاً وتغتصب مني سعادتي . وجبنا لو كنت أستطيع إدراك ذاتي بدوني ، أو أن أقول له ما قال الشاعر كورني في مأساة هوارس ، وكورياس ، Albe vous Je vous a nommé je ne vous connais plus. ولكنه سيجبني ولا شك ، Je vous connais encore et c'est ce qui me tue إنه يهدد حريقي كما أهدد حريقه ويحول دون إمكانياتي . وهذا الحد من إمكانياتي يشعرني بأنه حر إذ لا شيء سوى الحرية يستطيع الحد من إمكانياتي ، ذلك هو سبب القلق الدائم والاستعباد المتبادل . كلانا معن في النؤوبة فلا يهدأ له بال ولا يقر له قرار . ولو كانت هذه النؤوبة عارضة لكان هناك أمل يزوالها، ولكنها أصيلة ملازمة، إذ يتعذر على كليتنا أن نعرف ذاته بدون توسط الآخر، فباللحجم الدائم !

تلك العين التي ترقبني تشعرني بسقوطي وعدى . جبنا لو استطعت أن أعتبر الآخر شيئاً بين الأشياء ، ولكنه ذات ترصدني ، وهذه الذات الراصدة

الخيفة المائلة ، هي التي سماها الناس الله أو العزة الإلهية (بعرف سارتر) .
تري أليس لهذه البغضاء الأصيلية حسنة واحدة أستطيع استثمارها ؟ أجل من
حسنت هذا الآخر البغيض أنه يعرفني بنفسى ، برذائى وفضائلى ، بمواطن
ضعفى وقوى ، فحبذا لو استعرت بصره لأبصر نفسى . قال الشاعر :

رأيت بعينها ورأت بعينى

ولكن يتعذر على أن أستعير بصره لأنه ذات حرة ، والاستعارة تجعل منه
موضوعاً ، وعندما يصبح موضوعاً فلا أعود أرى نفسى من خلاله ، لأن المرأة
تفقد صفاها وتنطمس . إذن فقد قضى على وعليه بالعزلة .

بعد هذه الصورة الجذابة للإنسان ، يحاول سارتر التخلص من الفرد إلى
الكائن عموماً ، إلى الميتافيزيقيا ، فيطرح السؤال : ما معنى الوجود ؟ ولم كان ؟
ولم يكن عدم ؟

غير أنه يتحاشى الوقوع فى الخطأ الذى وقع فيه هيدجر ، وهو الارتكاز
على الأفراد للخروج إلى التعميم ^(١) ، والاستناد على الأجزاء لوصف الكل ،
وفى هذه الحالة يقتضى للإنسان إلقاء النظرة الشاملة ، ولكن كيف يستطيع
ذلك وهو جزء من هذا الكل ؟ إن الموجود داخل البيت يتعذر عليه وصفه بكيلىته
ما لم ينتزع نفسه منه ويخلق من فوقه . ولكن لا يبقى لنظرته من قيمة حينئذ .
لأن الإنسان هو إنسان بالنسبة إلى هذا الكل . فاقولك بمن ينتزع عينه من
وجهه ويضعهما على المنضدة ورائه ليشاهد ذاته ملياً فيرى ظهوره وما بين كتفيه .
وهل تبقى لهما صفة الباصرتين إذ ذاك ؟

ويضيف سارتر أن هذه المعرفة الشاملة لا تستعصى على الإنسان فقط
بل على الله ، لأنه إذا كان الله وعياً فلا يمكنه إخراج ذاته من هذا الكل .
صدق سارتر إذا كان قد تصور الله على مثاله ، أو تصور نفسه على مثال

(١) فى هذا الصدد فقط لأنه كما سترى فى مكان آخر ارتكز على التجربة الفردية ، فى
كتابه (التقيؤ) .

الله ، حيثئذ يكون الله أعجز من سارتر . أما إذا كان خالق الكون من العدم حتى سارتر نفسه فإنه يعرفه كما يعرف الفخارى الآتية التى يصنعها، ومنها إناء للهوان وإناء للكرامة .

وطبعى أن يقول صاحبنا بعد هذا التجهيل وتعذر الجواب على سؤال لماذا وجد العالم : إن العالم لا معنى له ، ولا معنى لوجود الإنسان . هذا هو سبب السأم والاشمئزاز والتقيؤ .

فى مطلع الكلام على سارتر وعدنا القارئ بأننا سنعده تدريجياً لبحث أحدموضوعات فيلسوفنا الرئيسية : (التقيؤ) La Nausée .وها نحن أولاء نقى بالوعد.

التقيؤ (١)

عرفت الفلسفة التشاؤم منذ فجر التاريخ ، ونظر كثيرون من المفكرين إلى الوجود نظرة سوداء . وأخص من عرف بالتشاؤم الهنود ، وعندهم أخذ شوبنهاور . ولكنه هو وأسلافه ، وكذلك المتصوفة والمتشققون الذين حسبوا الوجود شوكاً وهشياً ، أو قمامة ومزيلة ، رأوا أن أفضل الحلول هو صرف النظر عن العالم وآبته وأباطيله ، والقرار من براثن إرادة الحياة ، أو التخلص من شعاب وادى الدموع ، وقصارى القول الهرب من المزيلة .

ولقد رأينا في معرض الكلام على هيلجر رأيه في الناس ولا (On) وتبرمه بالغوغاء، واعتبار الوجود في الناسية وجوداً زائفاً ، وحساباته أن الناس يختبئون بعضهم وراء بعض كما تلتف الزراير فراراً من الصياد .

إنهم لأشبه شيء بالأسمم في الشركات المغفلة ، أو بالأرقام في الجمع ، مدفوعين إلى ذلك بما يساورهم من القلق والهلم، وبالسأم الذي يسد عليهم المتأخذ وهو في صلب الوجود .

غير أن واحداً من هؤلاء لم يجد حواء ناجعاً لهذا السأم أو للفرار من المزيلة علدا سارتر القاتل مع أبي نواس : « وداوئي بالتي كانت هي الداء » .

يقول الهنود وشوبنهاور بالفرار ، وينصح هيلجر بوجوب تصور الموت ، ويرى كيركغورد وجوب الارتقاء في حضن الإيمان ، كما يزوج السباح بنفسه في اللجة إذ ينطلق من شاطئ . ويقول سارتر: ضع كفليك على صدغيك وأغمض عينيك

(١) حيناً لو استطعنا أن نعنون هذا الفصل بلفظة (الغرق) العامة ، فنعناها أوسع مدى وأقرب إلى لفظة Naumbé التي يرادفها أيضاً التقرز والاشتزاز والنشيان .

وَأَتَى بِنَفْسِكَ . أَيْنَ . . ؟ فِي الْمَزِيلَةِ ! ذَلِكَ فِي وَسْعِكَ لِأَنَّكَ حَرٌّ ، فَالَسَقُوطُ
فِي الْمَزِيلَةِ مَعَ الْحَرِيَّةِ نَعِيمٌ مَقِيمٌ ، وَتَرْفٌ عَظِيمٌ .
جَاءَ فِي الْقَصِيدَةِ الْمُنْسُوبَةِ إِلَى عَنَتَرَةَ :

لَا تَسْقَى مَاءَ الْحَيَاةِ بِذَلَّةٍ بَلْ فَاسْقَى بِالْعِزِّ كَأْسَ الْخِنْظَلِ
مَاءَ الْحَيَاةِ بِذَلَّةٍ كَجَهَنَّمَ وَجَهَنَّمَ بِالْعِزِّ أَطْيَبُ مَنَزَلُ
لَوْ تَحَرَّدَ سَارْتَرُ عَلَى الْقَبُودِ وَالْأَغْلَالِ لَسَبَّحْنَا بِحَمْدِهِ ، فَقَدْ سَبَّحَهُ الْإِنْجِيلُ إِلَى
الْحَرِيَّةِ (تَعْرِفُونَ الْحَقَّ وَالْحَقُّ يَحْرُرُكُمْ) . وَلَكِنَّ الْحَرِيَّةَ عِنْدَهُ هِيَ أَحْطَ دَرَجَاتِ الْقَوْضَى
إِذِ الْمَقْصُودُ بِهَا هَدْمُ حَالَاتِ الْإِسْتِقْرَارِ ، وَتَقْوِيضُ الْمَاهِيَةِ الَّتِي تَفْرَضُ عَلَى
الْإِنْسَانِ أَنْ يَعْيشَ وَفْقاً لِمَاهِيَّتِهِ ، أَيْ إِنْسَاناً يَنْمُو ضَمْنَ دَائِرَةِ النِّظَامِ . إِنَّهُ يَبْنِي
هَدْمَ السَّنَنِ ، سِوَاهُ أَصْدَرَتْ عَنِ الْمَجْتَمَعِ أَمْ نَسَبَتْ إِلَى الذَّاتِ الْإِلَهِيَّةِ ، وَهِيَ آخِرُ
مَا يَهْمُهُ .

النِّظَامُ أَشْبَهَ شَيْءٍ بِسُورِ الْبَسْتَانِ ، وَالْإِنْسَانُ يَشْبَهُ ثَوْرًا هَائِجًا يَلْمَحُ
الْأَغْرَاسَ وَالْخَضِرَةَ وَالْبَقُولَ الْغَارِقَةَ بِالْمَدَى ، وَهُوَ بَيْنَ أَمْرَيْنِ : فَمَا أَنْ يَقْمَعَ
حَيَوَانِيَّتَهُ ، وَإِمَّا أَنْ يَزِيدَ فِي ضَرَاوَتِهَا فَيَهَاجِمَ السُّورَ وَيَنْطَحُهُ بِكُلِّ مَا أَرَى مِنْ
بِيْهِيَّةٍ ، ثُمَّ يَهْصِرُ الْغَصُورَ وَيَلْتَهِمُ الْبَرَاغِمَ وَيَعْنِي عَلَى النَّبْتِ الطَّرِيرِ .

وَيَدْبِيهُ أَنْ يَأْمُرَ سَارْتَرُ بِاتِّبَاعِ النِّهَجِ الْآخَرِ ، لِأَنَّ الثَّوْرَ وَجَدَ عَلَى كُلِّ
حَالٍ ، أَيْ قَذَفَ بِهِ فِي الْعَالَمِ ، وَيَجِبُ أَنْ يَخْتَارَ لِمُتَحَقِّقِ مَاهِيَّتِهِ أَى حَيَوَانِيَّتِهِ .
وَتَحْقِيقُ الْمَاهِيَةِ يَقُومُ بِتَهْدِيمِ السِّيَاحِ وَهْصَرِ الْغَصُورِ الْأُمَالِيدِ وَإِبَادَةِ الْأَزْهَارِ
النَّوَاعِمِ . وَيَسْمَى هَذَا النُّوعُ مِنْ تَحْقِيقِ الْمَاهِيَةِ غَشَاً Tricherie لَا خَطَأَ faute
فَلَكَ لِأَنَّهُ مَقْصُودٌ مِنْ جِهَةٍ ، وَلِأَنَّهُ مِنْ جِهَةٍ أُخْرَى يَثِيرُ شَكُوكَ الْعَادِيِّينَ مِنْ
النَّاسِ ، أَتْبَاعِ النِّظَامِ الَّذِينَ يَدْعُوهُمْ أَصْنَامًا ، أَوْ مَرَاتِينَ يَلْتَرْمُونَ سَمًا سَوِيًّا ،
وَطَرِيقًا مَعْبُودًا ، وَيَخْلَعُ عَلَيْهِمْ لِقَبًّا نَظِيفًا صَادِرًا عَنْ مَعْدِنِهِ فَيَدْعُوهُمْ الْقَذَرِيِّينَ
(الْوَسَخِيِّينَ) ! فَحِينَا صَادَفَتْ فِي مُؤَلَّفَاتِهِ لَفْظَةُ Salauds فَاعْلَمْ أَنَّهُ يَعْنِي بِهَا
الْفَضْلَاءَ الْكَرَامَ . أَمَّا أَبْطَالُهُ (الْمُغَاشَاوُونَ) فَيَسَاهِمُ فِي وَجْهِهِمْ ، أَعْدَاءُ كُلِّ

نظام وفضيلة وتقوى ، فوضويون يركبون رؤوسهم ويتردون في كل هاوية ، وينغمسون في كل قمامة نكاية بالأتقياء والمؤمنين .

ويزعم سارتر أن المؤمنين الجبناء يستبدلون القى وأو التفرز والاشمئزاز بوسائل ثلاث : الحقيقة ، والقيم ، والتعالى .

أما الحقيقة عندهم فهي ما يتوهمون من نظم علمية تضع قواعد ثابتة للمظاهر الكونية ، إن هى إلا شرائع تعسفية لا أساس لها ، وإنما يضعها الإنسان للتخلص من فكرة الصيرورة و رهبة الزوال .

أما القيم والجواهر التى تتركز عليها الأخلاقيات فلا معنى لها ، غير أن الإنسان الواهم يحسب أنه إذا سماها أرجدها بالفعل . ولو عرف صاحبنا اللغة العربية لوضع القيم والجواهر في كفة ، والقول والعناء في الكفة الأخرى !

أما الوسيلة الثالثة التى يموه بها الجبناء على أنفسهم فهي الميتافيزيقية ، ويدعوها سارتر جنوناً . ويتم هؤلاء الجبناء الذين فاتهم شجاعة التردى في الزבלه (كأبطاله) ، بأنهم - فراراً من الوجود السخيف - ابتدعوا سماء ونعيماً خالداً ، مما لم تره عين ، ولم تسمع به أذن ، ولم يخطر على قلب بشر ، وضعوا يلزأها - بغية التهويل والإرهاب - ناراً وقودها الناس والحجارة ، مأكلاً الهالكين فيها زقوم ومشرهم غسليين .

لكل دين تعاليمه الأساسية ، فللمسيحية قانون إيمان أقره المجمع النيقاوى ، وللإسلام أركانه الخمسة المعروفة ، وللمذهب السارترى أركانه أيضاً ، فما هى ؟ أول شروط الغش التى يتحلى بها الغشاش هى توديع ما يسميه (الجبناء) وجداناً أو ضميراً ، واستجابة داعى الحيوانية ، وتلبية كل ما تملبه علينا شهواتنا ، ونبد كل التقاليد والتعاليم المجتمعية ، وما تواطأ عليه الناس من الجهة الأخلاقية ، وتحطيم القيود التى ابتدعتها الأديان والفلاسفة وتبنيها المدنية . فاركب وأسك أيها الإنسان إلى حيث تشاء ، ساعة تشاء ، وكما تشاء ، لأن الضمير والأخلاق والتقاليد ليست سوى ستار صفيق يحجب عنك حقيقة الوجود !!

أما الشرط الثاني فيوجب على الغشايش تطليق ماضيه وسلخ نفسه عنه ، متّجهاً إلى الأمام: إلى المستقبل ، قافراً القفزات السارترية المعروفة ، باعتبار أن ماضيك أيها الإنسان قد تحجّر ومات ، وأنتك تجره وراءك راكضاً . ويسهل عليك إدراك ما يريد سارتر ، إذا تصورت قرداً معصوب العينين قافراً أبداً إلى الأمام ، جاراً وراءه جتريزه ، فكلما أمعن في القفز طال الجتريز بما يتعلق فيه من التراب والحشيم وما شاكل ذلك .

ولأنما يريدك سارتر على دفن ماضيك لئلا يقيّدك ماضيك بعادات يحسبها (الجبناء) منبع مكرّمات ومطلع مجد ، فتتوهم أنك شخص في الأشخاص ، وأنتك مدار لشيء أو أن لوجودك معنى . وقد يسمى إليك هذا الماضى بأن يردعك عن الموبقات . ولإيضاح هذا المعنى السارترى نصرب لك المثل الآتى :

تصوّر أن إحدى نسيبات القديسة تريزيا دخلت دير الكرمل ونشأت على التقوى ، بين أخوات تريزيا القديسات اللواتي تولين رئاسة ليزيو Lizeux (وقد رفضت إحداهن حضور حفلة تطويب أختها في روما لئلا يراود ضميرها في آبهة الحفلة فكرة كبرياء) لمحت شاباً جميلاً في صحن الدير فكلفت به ، ولكن ثناها عن عشقها ماضيتها وماضى نسيبتها ، فهاذا ينصحها سارتر؟ . ينصحها بتطليق الماضى كله والفرار مع الشاب الوسيم . فإذا عنّ لها أن تتركه بعد قليل لترتمى في أحضان آخر ، أجل منه ، فلا بأس عليها فاضيتها مات . فليركض القرد المعصوب العينين ، فالجتريز وراءه لا أمامه !

ويزعم سارتر أن هذه التجربة الوجودية هي التي تعلن لك حقيقة الوجود . الأشياء تكون ما يريك هواك ، فلاحقات ثابتة ولا قيم ، إن هي إلا أسماء فارغة متى أزيلت عنها ألقابها بدت عارية . فلا قواعد ولا أنظمة ولا أخلاقيات . كل شيء مطاط ، وكل شيء ينفلت كالسراب ، وعبثاً يحاول الفلاسفة تجميد السراب بما يخلعونه عليه من مفاهيم وقيم .

بعد أن أنكر سارتر الله والروح ، والثواب والعقاب ، والقيم والحضارة

والأخلاقيات ، حتى له أن يجلب الوجود بالرداء الأسود الذى خلعه عليه .
إن المسيحية تسمى هذه الدنيا وادى اللعوم . والإمام على يقول :
إنها آمون عليه من ورقة فى فم جرادة تقضمها . وبهذا يقول المتصوفون المؤمنون ،
ولكنهم يرون لهذا الوجود معنى وسبباً من خلال الله والنفس والخلود والقيم ويؤمنون
بالحضارة .

المقدمات الساترية اعتبارية تعسفية ، فلا غرو أن تبلغ ما بلغت من
النتائج ، فلو أخذت أجل فتيات الأرض وسلبتها عينها ، وسلخت وجهها ،
وصلمت أذنها ، وهشت أسنانها لغدت تخيفة حقاً ، فإذا سلبتها روحها أصبحت
جيفة ، أصبحت مزبلة .

يزعم صاحبنا أن التجربة الوجودية هى التى كشفت له القناع عن المزبلة
وأطلعته على الحقيقة المرة ، ولكنه وقع فى الخطأ نفسه الذى تورط فيه هيدجر ،
أى الخلو من الفردية إلى العموم . غير أن هيدجر على إلحاده - وقد نقي
عن نفسه هذه التهمة برغم أن فلسفته تفضى حتماً إلى الإلحاد - ظل محترماً
لأنه قال كلمته ومضى . أما ساتر فنصب ذاته علماً للغشاشين سواء أكان
ذلك برواياته الطافحة بالقمامات ، الزاخرة بالفجور ، أم بتدريه قطع
الغشاشين فى مقامى باريس ، فحيثما صادفت فى حى سان جرمان ومقهى
Flore ومقهى Deux mugets مهتكمًا خليعاً ، أو امرأة هلوكا ، أو قلراً غلفت
أظماره وغدا شعره الطويل ملعباً للقميل ، فاعلم أنه أو أنها من أتباع ساتر ...
عاشت الحرية !

يحق لساطر أن يبلغ النتائج التى وصل إليها استناداً على تجربته واختبار
أبطاله ، ولكنها تجربة تنقض بمثلها ، فبإذا يرد على الشهداء والحبساء والقديسين
الذين أحسوا من خلال آلامهم وقمرم ودموعهم غبطة ولذات لا توازيها مناعم
(المزبلة) وحرية ساتر ؟ .

تلك الحرية المزبلة ، ليست من الحرية فى شيء ، لأنك لست حرّاً فى الصلوف

عن المذبلة، بل يحتم عليك صاحبنا الارتقاء فيها ملياً داعي الشجاعة. ويذكرك هذا التناقض بما يفعله المفكرون الأحرار *Libres penseurs* الذين يوجبون على المؤمنين احترام حريتهم، ولكنهم لا يتركون للمؤمنين حرية الإيمان .

وأكبر الأدلة على وجود الحرية السارترية هو الإمكان . ولا تخدعك هذه اللفظة ! فإن سارتر يقصد بها إمكان الغش والارتقاء في المذبلة ! لأنه بعد أن تصور الموجود ممثلاً جامداً، مظلماً خائفاً ، أعوزه الهواء للتنفس فأعلن القلق الواعي شقاً أو منقذاً يتسرب منه الهواء ، وهو العلم الذي أشرنا إليه في أبحاثنا السابقة ، فنفذ من خلال هذا العلم ، طريق الحرية ، إلى المذبلة .

إذن فالحرية تتركز على العلم ، بل هي العلم نفسه ، وبتعبير آخر ، هي الإمكانية المعطاة لي بأن أصير الكائن الذي لم أصره بعد ، وألا أكون الكائن الذي أنا هو . وإيضاحاً لهذا المعنى يقول لك صاحبنا: إذا كنت أيها القارئ مؤمناً صالحاً فهذا وجودك الزائف، لأن في وسعك أن تصير سارترياً ولا يعكس . الحرية اضطرابية فيجب أن تختار ، ورفض الاختيار هو اختيار من نوع آخر ، أي اختيار سلبي .

ويذكرني هذا النوع من الاختيار بنادرة مؤداها أن شخصاً ادعى أن في وسعه تكلم الإنكليزية إذا عرف منها خمسين لفظة فقط . فستل في ذلك فقال: أستعمل اللفظة الواحدة لمعان عديدة . فستل الزيادة في الإيضاح فقال إذا أردت أن أدعو أحداً إلى غرقى قلت له (كم هير) فإذا أردت صرفه ذهبنا أنا نحو الباب وقلت (كم هير) .

من وراء هذا كله ينبغي سارتر أن تختار نفسك وتخلق نفسك . لقد قذف بك في هذا الوجود فتدبر . قال الشاعر :

ولما رجل الدنيا وواحدما من لا يعول في الدنيا على رجل
ويضيف سارتر: ولا على الله . ومن هنا كانت الحرية عبثاً يقضم الظهور ، ولكنها ذات قيمة بل هي القيمة المطلقة . وبما أنها كذلك فإنها تقضى على

الجبرية من أى نوع كانت ، فلا شئ يستعبد الإرادة .

وقد فند سارتر زعم القائلين بتفوق الشهوات على الإرادة . الإرادة لا يعلوها شئ ، لأن الحرية تكفلها ، والإنسان الحر يفتح الطريق الذي تسير عليه الإرادة وفقاً لخطة يرسمها . ولو كانت الإرادة مسوقة بدافع خارجي لظل مبيئوزا مسيطراً . كما أن سارتر خالف القائلين بأنها تتم طبيعة الإنسان أو ماهيته ، فالمرء يختار إمكانياته من جهة ، ووجوده يسبق ماهيته من جهة أخرى .

الحرية أساس الوجود والإرادة والشهوات ، بذلك على ذلك تحليل العمل الذى يقوم به الإنسان . فالمعروف أن لكل عمل أسبابه ودوافعه وعوامله . والفرق بين الأسباب والدوافع هو أن الأولى موضوعية عقلية ، أما الثانية فذاتية عاطفية . ويوقعنا هذا التمييز بين الطائفتين فى مشكلات ، لأن الفارق غير واضح ، فيتداخل السبب والعامل ، فلا سبب قائم بذاته ولا عامل قائم بذاته ، بل بالنسبة إلى عمل معين ، يوضح لك هذا التداخل المثل الآتى :

نفترض أن شاباً عزباً ذهب إلى بيت نسيبه لأداء واجب التعزية ، بمناسبة وفاة جدة صاحب البيت ، غير مدفوع بهذا السبب الظاهري ، بل برغبة فى مشاهدة الفتاة حفيدة المتوفاة . فالعامل هنا عاطفي لا عقلي . وهذه الزيارة معناها انبثاق الضمير الحى الحر واتجاهه نحو إمكانياته . وقد تلازم فيها السبب والعامل والغاية ، مظاهر ثلاثة لعمل واحد . ثلاثة أغانيم فى لاهوت واحد ، هو الحرية .

يريد سارتر بهذه الوحدة فى الحرية القول بأنها هى والعمل واحد ، فلا مشاورة ولا مفاوضة . القرار قد اتخذ من قبل ثم حاول الإنسان أن يجد له سبباً معقولاً . أجل قد يكون السبب عاطفياً بحتاً ، ويعود الإنسان فيحاول تبريره ، مع أنه نواه منذ اللحظة الأولى ، ولكن ألا ترى أيها القارئ أن المرء فى هذه الحالة يكون مسوقاً انسياق الفتى إلى الفتاة ، وهذا ليس من الحرية فى شئ .

الحرية تستنير بالعقل والعاطفة والأخلاق ، بالإنسان مجموعاً لا متفرقاً .

قال سارتر الحرية والوجود واحد، لذلك كان شعورى بعملى وبوجودى واحداً. فإذا سلمنا بأن اختياري هو ذاتى يحق لنا أن نزع كونه هذا الاختيار مبنياً على أسباب عاطفية كانت أم عقلية . ومجرد القول بالعاطفية والعقلية أوجد الأثنين أو الحركة الداخلية التي مرجعها الإنسان، ومعناها أنه لا يختار نفسه فقط بل ينتخب من بين الوجوه العديدة الممكنة التي تترأى له، ويحقق منها ما يحقق. ولكن سارتر يسد المناقذ على القوة والماهية ، ويضيف أن الذات تحضر نفسها أى تعيش الحل الذي تحل به المشكلة . ومعنى ذلك أن العالم هو ما نضع فيه، فلإننا إذ نختار أنفسنا نختار العالم ، عصفوران بحجر واحد ، العالم هو من صنعنا . وكما أن الضوء يشعرك بوجود الألوان، فالقلق والمسؤولية يشعرك بوجود الحرية ، فحريتي تهدد إمكانياتي من جهة ، ومن جهة أخرى فوجودى في هذا العالم لا معنى له ، وإني مرغم على تحمل هذا الوجود اللامعقول الواهن الباعث على الاشتراز .

ولا تنس أن الإمكانيات الساترية لا تسبق وجودها بل تكون معه كما يكون ظل الراكض في الشمس ملازماً لصاحبه. أنا حرّ وكفى، ولكن بشس الحرية، فلم أجبني إلى العالم بحريتي . أنا حر أن أتخط في اللجج، غير أني لم أكن حرّاً بسقوطي في البحر الخضم فقد قذف بي إليه قلعاً .

إنه يندد بتلك الحرية المحيرة على الاختيار وتحمل تبعات والقلق ، ولكنه لم يعدد كل معائب هذه الشهواء التي أفسدها . لقد أنكر وجود إله يخلق من العدم ثم أعطى هذه الصفة للحرية ، أليس الإنسان والحرية واحداً ؟ .

ولم يكف سارتر بل يحدّد هذا الإله البكر فوق في التناقض ، إذ أنه بعد أن جعل الشيء بذاته مليئاً جامداً أوجد فيه شقاً علمياً بدون ما سبب، واستخرج منه الحرية والإنسان العدى الطالع من خلال العلم ، فحرية نقص وجود . وبسبب هذه الحرية العمومية الإكراهية اللامتناهية اضطر الإنسان

أن يحمل الوجود على منكبيه ، وليته يستطيع أن يقول له ما قاله سمعان للمسيح حين حمله على منكبيه : اطلق يا رب عبدك بسلام لأن عني أبصرتا خلاصك . فلا خلاص ولا مناص ، ولا يحدّيك التلّمر شيئاً أيها المخلوق المسكين ، فإلى من تشكو ؟ لا شيء إلا أنت والعالم . حكم عليك بالوجود ولا يحدّيك شيئاً تكرير قول المعري :

هذا جناه أبي علىّ وما جنيت على أحد

فاجن مثلاً تريد وعلى من تريد . وبرغم دمامة هذه الشهواء (الحرية) فسارتر يقول إنها مصدر كل قيمة أو هي القيمة بالذات .

وسبب ذلك في رأيه أن الإنسان الواعي هو الموجود الوحيد الذي يستطيع مشاهدة ذاته ، فيكون رقيقاً على نفسه ، ويتعبّر آخر : أن الذات تستطيع حضور نفسها وتستعلن لذاتها على شكل إمكانيات ، أي تصاميم يضعها المرء ويقومها لأنها ترى إلى سدّ نقص فيه . فأنت تصمم على درس الحقوق أو الهندسة ، أو تعزم على ركوب الطائرة والسفر والتجارة ، شعوراً منك بنقص وسعياً وراء تكملة الذات . وهل الحرية شيء آخر سوى الشعور بهذا النقص والعمل على سده ؟ أي تحقيق الإمكان . ودفعاً للالتباس نرى إيضاح الإمكان السارترى من جديد .

ذكرنا عند الكلام على الضمير الواعي عند سارتر أن الوعي لا يكون قائماً بذاته كالإناء الفارغ المستعد لاستقبال الأشياء . فالوعي معناه وعى شيء ولا يكون مجرداً عما يحتويه ، كالأب لا يكون إلا بالابن ، إذ يتعبّر عليك أن تدعو زبداً أباً ما لم يكن له ابن . وهكذا القول في الحرية السارترية ، فهي تعي إمكانيها أي تسدّ نقصها ، وبذلك تضع القيمة أيضاً . فطلوع الشمس ينطوي على الدفء والضوء معاً . بعد هذا الإيضاح فلننظر ما هي الإمكانية العليا أو القيمة المطلقة التي يستهدفها الإنسان ويتوق إلى تحقيقها ؟ .

لا بد لنا للجواب عن هذا السؤال أن نتجنب الطرق التي التزمها الكلاسيكية ،

فنستبعد المفاهيم والأقيسة المنطقية ونلجأ إلى الإنسان الموجود في العالم ، ذلك البشري الذي تتم أدنى حركاته على كليته ، لأنه كل قبل أن يكون أجزاء ، فهو المرأة الصارخة التي تعبر عن داخلها . بناء عليه فلننظر إلى اتجاهه في الاختيار ، أى إلى الجهة التي عميل إليها حريته بديهياً .

لو كان لديك نحلة وخنفساء وعصفور ، وكنت في حديقة تحوى زهراً وزنبلة وثينة ، وأطلقت هذه الثلاثة لاتبعت النحلة إلى الأزهار ، والخنفساء إلى المزبلة ، والعصفور إلى الثينة ، وبعد قليل أين يتجه الإنسان في الإمكانية العليا أو القيمة المطلقة ؟

لا ريب أنه يتجه إلى الوجود ، فالوجود يهمه قبل كل شيء آخر ، إذ يتعذر عليه أن يذهب إلى ما وراء الوجود فلا شيء وراءه (في عرف سارتر) .

إذن فالممكن ، والقيمة ، وإرادة الوجود ، والوجود ، كلها مترادفات تعبر عن حقيقة واحدة هي ، أن الإنسان يتوق إلى الكينونة ، إلى أن يكون ، ولكن ما سبب هذا التوق ؟ .

التوق يؤذن بالنقص ، فالتوق إلى الأكل يشعر بالجوع ، وطلب الماء معناه العطش ، فما معنى هذا التوق في الإنسان ؟ .

قلنا إن الإنسان السارترى هو الحرية المرتكزة على ذاتها ، أى على العدم ، وشعور المرء بهذا العدم يحلوه للبحث عن ركيزة يستند إليها فتستقر قدمه ولا يبقى معلقاً في الفراغ الرهيب . إنه يسعى إلى شيء ملء ثابت ، وهذا الملء الثابت المستغنى بنفسه عما سواه هو الشيء بذاته *En soi* . وبتعبير آخر يظل الإنسان ساعياً باستمرار للجمع بين الصفتين *En soi* و *Pour soi* . هذا هو المثال الأعلى الذي يتجه إليه صاحبنا ، ولكن :

أيها المنكح الثريا مُبَيْلاً عمرك الله كيف يلتقيان ؟
ويقول سارتر إن هذا الكائن الساعي للجمع بين الصفتين المذكورتين لن يوجد لأنه يحاول إدراك نفسه بحيث يكون عماد ذاته . هذا هو الذي يسميه

المؤمنون (الجنباء القنرون) : البارى تعالى . إذن فخلاصة القول أن الإنسان يتوق ليكون إلهاً . بعد أن قال سارتر بهذا الظلم الدائم إلى الكينونة ، وبالسعى المستمر إلى المثل الأعلى والاتجاه إلى الشيء بذاته En soi شعر بأن قدمه كادت تنزلق إلى عالم الماهية .

في الأحاجى العامة التى يلهو بها القرويون في ليالى الشتاء حول المواقد هذه (الحرورية) : عوج قرنبا صفر عينها طوال ذنبها ، العترة الله لا يهديك عليها .
ويقابل ذلك باللغة الفصحى : ما هى تلك التى اعوجَّ قرناها واصفرت عينها ، وطالت أذناها ، هى العترة لا هداك الله إلى معرفتها^(١)

أجل فالماهية ليست سوى ما أورده سارتر ، هى العز الوارد وصفه في الأحجية . وقد سبق له القول بأن الماهية أو الطبيعة مخالفة للحرية ، إذ تضطر الحرية إلى تحقيق طبيعة معلومة ، أى ، إكمال خطة مرسومة ، فما العمل لإنقاذ الحرية ؟ .

ويم يجب سارتر عن اعتراض معترض يقول له ، لقد سيّجت بيدك على هذه الحرية التى لا ينغى لها أن تعرف حداً أو تنقيد بنهج مرسوم .
لقد استدرك صاحبنا استدراكاً واهناً فقال : برغم سعى الإنسان إلى التأله وتوقه إليه لا يظهر له طريقه واضحاً بل يبدو على شكل رمزى مبهم ، فيرتدى طابع الحالات التى يمر بها الإنسان ، إذ تسلمك كل حالة إلى ما بعدها .
تفتتح غرفة على أخرى إلى ما لا نهاية له بحيث لا يكون للحرية حد . أعطنا خبرنا كفاف يومنا ، ولكنه يوم يتجدد أبداً .

لقد غالى سارتر في الحفاظ على الحرية حتى شوّها ، فليس من الصحة بشيء أن يعتبر الماهية ضربة على الحرية . وماذا يحول دون تمتع المرء بالحرية ، ضمن دائرة النظام ؟ وما يمنعك أيها القارئ أن تكون قديساً أو مجرماً أو جاهلاً

(١) يمكننا على وضع المرادف للفصحى كون اللغة العامة محصورة في مناطق معلومة ، ونحن إنما نكتب للتأطيق بالفساد عموماً ، وغاية هذا الكتاب تسهيل الأمر لا إضافة ألغاز إلى ألغاز .

أو عارفاً فأنت حر أن تصير ما تريد، على شرط أن تبقى ضمن دائرة إنسانيتك أى ضمن طبيعتك أو ماهيتك . ويستحيل عليك أن تصير عصفوراً أو نملة أو نمراً ، لأن ذلك خارج عن نطاقك ، عن الإطار الذى حددته لك ماهيتك . الكلاسيكية لم تحذف حريتك بوضعها هذا الإطار ، ولكنها حذفت المستحيل ، والمستحيل هو العلم بالذات ، ومن يحذف العلم لا يكون قد حذف شيئاً .

يزعم سارتر أن الحرية (هى الإنسان بالذات) لا يتقدمها شيء، فهى وجود متقدم ، تنبثق على البدئية ومعها الإنسان . وقد أوقعه فى هذه الضلالة تصوّره أن الماهية شيء قائم بنفسه قبل الوجود . ولكن الكلاسيكية لم تقل هذا بل قالت إن الماهية فكرة مجردة يكملها الوجود ، فهى من هذا القبيل كالمحلول لا تكمل إلا بالصورة . إذ لا تكون المحلول وحدها أبداً . ولكن سارتر ، على عبقريته الهائلة ، المتجهة للشر ، لا يستطيع تصور الأشياء إلا مادية جامدة ، فقد خشى على الوجود من هذه الماهية وأن يتدخل الله بينهما فغار من الماهية هذه الغيرة . وجاء فى حديث مسند : إن المرأة الغيرة لا تعرف أعلى الوادى من أسفله .

قيل إن أحد المسيحيين الأتقياء تزوج امرأة ممعنة فى الغباوة ، واتفق له مرة أنه كان يصلى فى غرفته، ويناجى الذات الإلهية بحرارة وبصوت مسموع فيقول : أيتها الذات التى يتجه نحوها قلبى ولسانى إلى أحبك وأعبدك . وسمعت زوجته فافتحمت الغرفة وقد خنقتها الغيرة، وأخذت بعق زوجها وصاحت به: من هى هذه التى تتاجبها يا نذل ؟ .

وسارتر يغار على الحرية من الماهية . وبعد فليس هذا المحاول أن يصير إلهاً مجرد توق ، إذ يقتضى أن يكون هناك نائق، كما يقتضى الصوم أن يكون هناك صائم .

لقد صرح سارتر بأن لا تفاعل بين الـ *En soi* والـ *Pour soi* بل علاقة

فقط . أجل ، وهذه العلاقة نفسها هي الماهية الرابطة بين الله والإنسان . إن إنكار الله والقول بالمادة فقط هو الذى جلب على سائر كل هذه النكبات والمتناقضات ، فبدلاً من الله وضع الحرية العلمية أو الإنسان . وحسب الإنسان فخراً ، فى رأيه ، أن العالم من اختياره .

مناقب سارتر

آثرنا التوسع في درس هذا المفكر ، وأوليناه من الأهمية أكثر مما أولينا سواه ، لا بالنظر إلى قيمته الذاتية ، أو مكانة فلسفته ، أو جدتها ، بل لأننا اعتبرناه موضوعاً صالحاً لدرس الرذيلة . فلو وقع الطب على مريض يجمع الجراثيم كلها ، لما اختار بديلاً منه لدرس الأوبئة . . . مثل هذا السبب يحملنا على إطالة الوقفة ، فلقد جمع صاحبنا كل مساوئ الوجودية ، فهيأ لنا بذلك سبيل معرفة جراثيمها .

أما إن فلسفته لا تنطوي على كثير من الجدة فلائن في الأقدمين من سبقه إلى القول بالشيء بذاته أو بالملء ، استبعاداً لوجود الخالق . ومنهم برميندس الإيلي (٥٤٠ ق . م .) القائل بوحدة الوجود . ولقد كانت الحقيقة الأولى في نظره اعتباره أن (الوجود موجود ، ولا يمكن إلا أن يكون موجوداً) . أما اللاوجود فلا يدرك إذ أنه مستحيل لا يحقق أبداً ؛ ولا يعبر عنه بالقول ، فلم يبق غير طريق واحد هو أن نضع الوجود وأن نقول إنه موجود .

ويقول برميندس « الفكر قائم على الوجود ، ولولا الوجود لما وجد الفكر ، لأن شيئاً لا يوجد ولن يوجد ما خلا الوجود » . ولما كان الوجود موجوداً فهو قديم بالضرورة إذ يتمتع أن يحدث من اللاوجود . ويمتنع أن يرجع حدوثه مرجع في وقت دون آخر ، فليس للوجود ماض ولا مستقبل ولكنه في حاضر لا يزول^(١) وقد سبقه أرسطوبس القورينائي (٤٣٥ - ٤٦٦ ق . م .) إلى الانحطاط الأخلاقي ، واعتبار اللذة الخير الأعظم ، وجوب الاستجابة لصوت الطبيعة

(١) انظر تاريخ الفلاسفة اليونانية ليويسف كرم .

بلون خجل ولا حياة ، واعتبار القيود والحدود من وضع العرف . ولكن أرسطوس برّز على سارتر ، فأوجب على أتباعه الانتحار حين لا يبقى من الحياة نفع ولذة ، ولقد جبن السارتريون المتبرمون بالحياة عن التخلص منها .

أما القذارة والوقاحة فقد سبقته إليهما المدرسة الكلية اليونانية ، التي وجدت بين القرن الرابع والخامس ق . م .

وكان الكليون يشترطون للانضمام إلى زمريهم أن يعدل المريد عن خيارات الدنيا ، ثم ينزل عن مكانته الاجتماعية فيلبس لباس عامة الشعب ، ويرسل شعر الرأس واللحية .

ولما تغير الزى الشعبي بتأثير المقدونيين احتفظوا هم بزيهم فكان دلالة عليهم . . . وكان فيهم كثير من الشلوذ ، مثل أن يقف الواحد منهم عارياً تحت المطر في برد الشتاء . . . وكانوا يشنون المجالس ويتطفلون على الموائد فيجابهون الحضور بتقائصهم في قول جرىء إلى حد البذاءة ، لا يستحيون ولا يفرقون بين المقامات ^(١)

غير أن الكليين كانوا يتنزعون بأنهم طلقوا الدنيا ونصبوا أنفسهم حراساً للفضيلة .

أما انطلاق الإنسان من كل قيد بحيث يفعل ما يشاء أنى شاء وساعة يشاء ، فلم يزد سارتر شيئاً على الإطار الذي وضعه ديكارت لله تعالى ، فاقصرت مهمة سارتر على سرقة الإطار وإنكار الله ووضع الإنسان مكانه بحيث لا يكون لحرية قيد ولا شرط . وإننا نبسط في المقطع التالي الإطار الذي وضعه ديكارت لحرية الله ، أخذاً عن محاضرة قيمة للصديق الدكتور كمال حاج ^(٢)

« حدد ديكارت الله في التأمل الثالث بقوله : أعنى بكلمة الله جوهرأ لا متناهياً أبدياً ثابتاً حرأ كلى المعرفة والقدرة . والحرية في نظر ديكارت أبرز

(١) يوسف كرم تاريخ الفلسفة اليونانية .

(٢) انظر العدد رقم ٦ من مجلة الحكمة حيث نشرت هذه المحاضرة .

صفات الله بحيث تنطوي على صفاته الباقية جميعاً ، لذلك فإن الله حر ، قدير على كل شيء . وهذا لا يعنى أن حريته تتناول الممكن فحسب، ولكنها تمس الحقائق الأبدية ، فهو الذى صنع الأشياء وسوّغ الماهيات الفلسفية وقرر القضايا المنطقية ، به كانت وبغيره لم تكن . هو الذى أرادها ضرورية لنا بدون أن تكون ضرورية عليه ، وإلا كان مضطراً فى إرادته ، فلو أراد الله أن يسطح الجبال وهى بعد جبال ، ولو أراد أن يديجر الشمس وهى بعد منيرة ، ولو أراد أن يحوهر العرض وهو بعد طارئ ، ولو أراد أن يستبيح المحارم وهى بعد إساءة ، لاستطاع أن يحقق ما يريد على النحو الذى يريد، فيفتى بجواز ما لا يجوز إلى ما هنالك من المتناقضات .

هو الذى خلق كل شيء من لا شيء . وهو الذى سمح لعلمه أن يسع كل شيء وإرادته أن تجيز كل شيء ، فيظل كل شيء علماً حتى يريد الله أن يكون، فبأن حيثئذ على أثر وجود من أمر الله . إن الله لا يعرف حداً يقف عنده فى خلقه، وكيف يمكن ذلك وهو الحد الذى به يكون كل حد آخر ؟ .

ولا يبرز تحت عبء منطق ولا تخيم عليه ماهيات من فوق، ولا يأتمر بحقيقة كائنة فى الخارج، ولهذا لا نستطيع أن نتعرض لما نهى عنه، ولا أن نتعرض على ما استحسنته، ففى ذلك حد لحريته، ولا يتصور أن يكون لحريته حد أوسع سعة منها . وزبدة القول أن الحقيقة المطلقة مخلوقة من لدن الله خلقاً حراً ، فهى إذن معلومة الوجود لولا وجود الله ، لهذا جاز له وهو الذى أمرها فكانت أن يسوغ نقيضها فيكون . . . إن الحقيقة إذن ليست جوهرأ إلا بالنسبة إلى الله، لأن وجوده خير منها ولأنها هى الصادرة عنه، وعلى هذا الضوء يصح لنا أن نسمى ديكرات وجودياً من جهة الله لا من جهة الإنسان ، لأن الإنسان يتقيد نوعاً بالحقائق التى يقررها الله ، أما الله فإنه لا يتقيد وجوده بحوهر من الجواهر
 كذلك هو الإنسان فى نظر سارتر، فوجوده خير من الحقيقة لأنها صادرة

عنه ، يستطيع تربيع الدائرة وتدوير المربع واستباحة المحارم ، ويفتق بجواز ما لا يجوز . لا يرزح تحت عبء منطقي ، ولا تخيم عليه ماهيات من فوق ولا يأتمر بحقيقة كائنه في الخارج .

بعد أن بينا لك الإطار الديكارتي الذي استغله سارتر يجدر بنا أن نحدثك عن سوء نيته الشائعة في فلسفته .

ولا عجب فإن سارتر ينظر إلى العالم من خلال قاعات الخلاعة ودور الفجور ، بل من خلال الحانات ، ومن هنا كانت نظره الخسيسة إلى الزواج والعائلة التي هي أساس المجتمع . إنه يحسب أب العائلة ممثلاً بارعاً يقوم بتمثيل دوره كي لا يتهم بالقسوة والشذوذ عن الطبيعة ، فإذا كان سارتر وليد أبوين مجردين من الإنسانية فله عذره في هذا الاستنتاج ، وكذلك القول إذا كان لقيطاً جهل الحنان ومعنى الأبوة .

الفكرة الرئيسية التي تسود فلسفته هي كون الإنسان منافقاً على نفسه وعلى الآخرين ، لذلك تراه في كتابه (الكون والعدم) منكرّاً للنعمة بكل مظاهرها ، مشوهاً معنى السخاء وبسطة الكف ، إذ لا يرى في العطاء سوى وسيلة استعباد الناس .

ولا يقتصر على تشويه معنى السخاء بل يتعداه إلى معظم الفضائل فيراها ببصيرة مقلوبة ، ويعتبر فضيلة الوداعة مثلاً مظهرّاً شاذّاً من مظاهر الذل والتماوت ، جرياً على عادته في المغالطة .

من المعلوم أن الرذيلة فضيلة مقلوبة ، فلتهور مثلاً رذيلة تنبع من فضيلة الشجاعة ، كما أن الإسراف تقيصة تنبع من فضيلة الكرم . لذلك ترى صاحبنا يعمد إلى الوجه المشوه المقلوب ناظراً إليه من خلال وجدانه الميت ، يتناول الصورة ويعممها ، يبحث عن الفضيلة ليشوهها ، ويفتش عن إله لينكره ، كما يعتمد الصياد البحث عن الطريدة ليفتك بها .

وليس أمهر منه في السفطة أى المغالطة، فإنه يضرب مثلاً على النفاق
الحزن المصطنع فيقول :

توفى رجل لا تربطنى به صلة وثيقة فرزت العائلة مغزياً ، وتظاهرت
بالأسى . غير أنى ما عمت أن خرجت من بيته إلى الشارع حتى لقيت
صاحبى أو صاحبى فنسيت كل شئ .

وما ترى يكون رأيه فى صديق : يخرج من بيت فقيد حبيب ، والجراح فى
قلبه ، والغصة فى لثاته ، والعبء احترقت بين أجفانه فيلقى صاحباً يجهل الفقيد ،
فتحملة اللبابة على التحمل بالصبر فيتلقى صاحبه باشاً ؟ أفيكون هذا الرجل
مناقفاً يتكلف الحزن والبشاشة فى نظر سارتر ؟

ومن مقالاته التابعة سوء نيته مثل يضربه فى مؤلفه (طرق الحرية)
Les chemins de la liberté فيقول :

كثيراً ما يقع لصاحب الميول الشاذة أن يروى حوادثه الغرامية ، رافضاً
الاعتراف بأنه شاذ ، أى أن الظروف ساقته إلى ذلك ، لا أنها عادة متأصلة فيه .
ويغيب سوء نيته ، وعدم اعترافه بشذوذه — برغم إقراره بالحوادث — صديقاً
حماً له ، فيطلب منه أن يكون مخلصاً لذاته فيصرح بحقيقة نفسه وبرذيلته تلك .
وهنا يتساءل سارتر فيقول ترى أيهما سيئ النية أذلك الشاذ أم صديقه

بطل الإخلاص ؟

وبينى أن يأخذ جان بول جانب الشاذ فيدافع عنه بما مؤداه : أن الشاذ
يسرد أخطائه ولكنه لا يريد أن يعامل كشئ هو ما هو ، فوقفه موقف المتفهم
للحقيقة الإنسانية ، غير أنه فى الوقت نفسه دائم القرار من ذاته . وعندما يصرح
أنه غير شاذ يقصد بهذا النقي مثل المعنى الذى يقصد إليه من يزعم أن هذا
الباب ليس تلك الخزاة ، وأن الرجل الذى يعرف بشذوذه لا يبقى شاذاً بل ينتجه
شطر الحرية والنية الحسنة . أما صديقه بطل الإخلاص فهو سيئ النية لأنه
يطلب منه أن يكون ما هو ، وأن يعتبر نفسه شيئاً ، أى يطلب منه أن يتحجر

فلا يدعجه شطر الحرية !.

ويستخلص سارتر من هذه البهلوانية المحشوة بالمغالطة وسوء النية أن مقتضى الإخلاص يرتكز على سوء النية . وأقل ما يقال في هذا الكذب السارترى أنه مغالطة فاضحة ، فإذا كان الصديق يدعى في معجمه سوء نية فإذا يدعى سوء النية إذن ؟ إذ لا يسع المفكر ، مهما يكن تفكيره ضئيلاً ، أن يفهم معنى عبارة سوء النية إلا أنها مناقضة للإخلاص والصديق ، وإذا كان الأبيض مظهراً من مظاهر السواد فلا يبقى ثمة سواد ، لأنه يتعذر عليك إدراك البياض ما لم تعتبره معاكساً للسواد . ويزعم سارتر أن المرء عندما يعترف بأنه ارتكب أعمالاً احتيالية أو أتى ضرراً من اللصوصية أو الشنوذ فلا يعود لصاً أو محتالاً تاماً ، فتخف جريمته كما يتناقص الجراب المملء إذا ثقب قليلاً فتنفّس وخرج منه الهواء . وينسى أن الكذاب واللص والشاذ إذا اعترفوا بخطاياهم غلصين صادقين يرجى منهم أن يتوبوا فتصلح حالهم ، والتوبة والصلاح آخر ما بهم أمثاله .

المغالطة تتناول أهم ركيزة يدعم بها صاحبنا فلسفته ، نعى بها الحرية ، فيحدها بكونها خاصة الإنسان التي ترشح علماً ، ويزعم أنها المنى ، وأنه محكوم على الإنسان بأن يكون حراً . وهي كالوجدان أو الوعي نقص وخسران ، لذلك نجد أحد أبطاله (متي) في روايته (المهلة) يصيبه الدوار حيال الحرية ، فيعزم على الانتحار غرقاً في نهر السين ، ثم يرجئ ذلك إلى موعد آخر . ولكن أليس في هذا التأجيل تقرير ، أو ليست الحرية هي التي قررت ؟ فإذا كانت نقصاً وخسراناً فكيف تصح أساساً للاختيار وإرجاء الانتحار ؟ وبأية بهلوانية استطاع فيلسوفنا أن يعبر من النقصان إلى التقرير ؟ أليس هو القاتل في كتابه (الكون والعدم) « الحرية تنطبق على العدم الذي هو في قلب الإنسان ، وحقيقة الإنسان تقوم بأن يختار نفسه فإنه لا يتلقى شيئاً من الخارج ولا من الداخل » ؟ . وهذا القول يحجر إلى الزعم بأن الإنسان مجموعة تصرفاته ، فهل يستقيم هذا الاستنتاج ويصح القول بأن الإنسان يساوى مجموعة تصرفاته ؟

وهل يجوز إهمال المعركة التي تقوم في صدر المرء ضد تصرفاته ؟
يعرف كل ملم بالأدب رواية (السيد) Le Cid للشاعر الخالد كورني
فهل يصح تحلید شبين وحبيبا رودريغ — الذي قتل أباه فصدته وأقصته
وعرضته للموت — بناء على تصرفات الحبيين فقط ؟ كلا .

إن المعركة الداخلية التي مزقت نياط القلین هي عقدة المأساة ، وبها
تتعرف البطلين ونسیر غورهما . أما التصرفات فأقل من ثانوية ولدتها الظروف ،
فن ينظر إلى الأعمال يعلم أنه ضال مضلل .

ولا غرو أن كبرياءه ساقته إلى القول بالحرية العلمية وإن هي إلا فراغ
أوجده في صميم الشيء بذاته La chose en soi وهي نظرية أعصى على الفهم
من نظرية الخلق من العدم التي تثير تهكمه وازدراءه .

ويشبه موقفه التهكمي بالله وبالخلق ودعوة الناس إلى الأخذ بنظريته هو ،
موقف الطبيب الذي يزور مصاباً بالقرحة المعدية فيزأ من طبيب آخر وزدريه
لأنه أمر المريض بالاقتصار على الحليب ، بحجة أن الحليب ثقيل على المعدة ،
ثم يأمر المريض بتناول البيض المسلوق واللحم المشوى والسردین باعتبارها أخف
وأقرب إلى الهضم ! .

وأى غموض يفوق غموضه إذ يزعم أن المرء مخلوق نافل يتوق إلى صيرورة ،
أى إلى أن يصبح كائناً جامعاً بين الشيء بذاته والشيء لذاته ، وبتعبير آخر
إنه يتوق إلى الألوهة . فما معنى الألوهة في معجم سارتر ؟

وما له وللألوهة وهو القاتل بلسان أحد أبطاله غتر (Goetz) في روايته
الشیطان والإله الصالح Le diable et le bon Dieu « لِمَ هذا السكوت . ،
أى لم يسكت الله ولا يجيب ؟ ولم يتحجب عني وقد تراعى لحماره النبي ؟ »
(يقصد بلعام الوارد ذكره في التوراة) .

فيجيبه الكاهن هنريش : لأنك لست في الحسبان ، أى لست شيئاً ،
عذب الضعفاء ، قبل شفى مومس أو شفى أبرص . مت من الحرمان أو من

اللذة فذلك لا يهم الله .

غتر : إذا لم أكن أنا في الحسبان فن ؟

هنريش : لا أحد . الإنسان علم ..

وبعد تفكير وارتباك يجيب غتر :

صدقت أيها الكاهن ... لقد ابتهلت إلى السماء فلم تجبني بعلامة . إنها لتجهل حتى اسمي . وكنت أسائل نفسي في كل لحظة ما عساني أن أكون في نظر الله ؟ . أما الآن فأني أعرف الجواب ، أنا لا شيء . إن الله لا يراني ولا يعرفني ولا يسمعي . أترى إلى هذا الفراغ الرهيب الذي فوق رؤوسنا ؟ هذا هو الله . أترى هذه الفجوة في الباب ؟ إنها الله . أنتظر هذا الثقب في الأرض ؟ إنه الله . الصمت واللاوجود هما الله أيضاً . الله هو عزلة البشر . لم يكن إلا أنا ، أنا وحدي أستطيع أن أعترف بخطيئتي وأغفرها لذاتي أنا الإنسان . إذا كان الله موجوداً فالإنسان عدم ، وإذا كان الإنسان موجوداً (وهنا يضع سارتر ثلاث نقاط ، ومعنى ذلك إذا كان الإنسان موجوداً فالله علم) .

أو يسوغ له بعد هذا القول أن الإنسان يسعى إلى الألوهة ؟ .

إن سارتر ملحد، وإلحاده يركز على أمرين لا ثالث لهما فلما أن يكون مخلصاً لطريقته الوجودية منطقياً مع نفسه، وفي هذه الحالة يركز إلحاده على محض إرادة نافية وجود الله لكره متأصل ، وتلك حركة لا قيمة ميتافيزيقية لها ، وإما أن يضع نفسه على صعيد الموضوعية فيقول لا إله ، كما يقول الفلكيون لا بشر في المزيغ ويكون إذ ذاك قد تخلى عن وجوديته واتبع العقلنة التقليدية .

لم يظهر في المفكرين من حط من قدر الإنسان ومن شأن الحرية مثل هذا الرجل ، فقد ابتلها حتى أقحمها في كل صغيرة وكبيرة فرخصت وهانت ، فإذا غالت وزعم العكس وقال إنها لا تنال إلا غيب عراك فما معنى قوله محكوم علينا أن نكون أحراراً ؟ وما المراد بقوله عنها بالنسبة إلى القيم « إن حريتي لتسلك أن تكون أساساً للقيم على حين أن لا أساس لها » ؟ .

وإذا كانت القيم معلومة في نظره فما معنى امتلأحه خصوم الشيوعية وعلمهم
أبطالاً في كتابه (طرق الحرية)؟. وما معنى البطولة في معجم رجل لا يدين
بالقيم؟ وما معنى لفظي الخير والشر عنده؟

لقد أساء نيته إلى القيم إساءة عظمى، أما سارتر فقد بدأ الأولين والآخرين
في التدهور . وليته اقتصر على اعتبار الجسد وحده مزبلة وجيفة فإنه زعم
الفكر أيضاً مزبلة . وهو ، بعد أن عدد الموجودات ورآها قلرة ، زعم أنه ألهم إلهاماً
سليماً وأدرك سبب التفرز .

الإلهام نور والسلب ظلام . ولا يكون الإلهام سليماً إلا متى انقلبت الأشياء
فقدنا عاليها سافلها ومشى الإنسان على رأسه ، بدلاً من أن يمشى على رجلين .
كذلك هو سارتر ! فإن ما يسميه الناس حكمة وتجربة يدعوه كذباً على الذات
وتعويضاً لستر قبح الوجود .

جبرائيل مارسيل

نستحسن قبل عرض فلسفة هذا المفكر أن نلم بسيرته ، لا من أجل تأثيرها في فكرته ، بوصفه فيلسوفاً وجودياً يعيش ما يقول ، (ولو اتبعنا هذا النهج لوجب علينا بحث حياة سارتر ويسبرس وهيدجر) بل لما فيها من طرافة وعناصر مختلفة يتعذر استكناه مارسيل بدونها ^(١) .

الإيمان يكتنف فلسفة مارسيل من ألفها إلى يائها . ونظراً لأهمية هذه النقطة في تفكيره ، وجب علينا النظر في مصدر إيمانه . أترأه تلقاه إرثاً عن أبويه ؟ أم جرى في هذا السبيل مقلداً مقتضياً أثر سواء ؟ أم اهتدى إلى ذلك شخصياً ؟ فإذا كان هذا الرأي الأخير هو الصحيح ففيه ما يستوقف نظر المؤمنين والملاحدة على السواء . لأن الرجل علم من أعلام الفكر الأوروبي فإذا كان قد انشرح صدره للإيمان كما وقع لبرغسون وسواه من قبل ، فحقاً إن وراء الأكمة ما وراءها . ماذا وراء الأكمة ؟

ولد الرجل في ٧ كانون أول ديسمبر سنة ١٨٨٩ في باريس ، ومات والدته ، قبل أن يدرك الرابعة من سنه ، فتزوج أبوه من شقيقها فكانت له أمماً ثانية . وقد عرفت ، كما عرف أبوه الذي تلقب في مناصب رفيعة ، بالفضيلة والتهذيب . غير أن الأب كان قد طلق الإيمان ، متأثراً برنان Renan وأضرابه ، حاسباً أن الدين حديث عجائز ومجموعة معتقدات صيغانية بالية .

أما خالة مارسيل فسليلة عائلة يهودية تملصت من الدين تملص الشعرة من

(١) أما الذين عرضنا حياتهم الخاصة أمثال كيركفورد ونيثشه وسواهما فتحكمهم حكم مارسيل يتعذر عليك إدراك فلسفتهم ما لم تلق عليها أشعة من سيرهم .

العجين . وقد اعتنقت البروتستانتية ، ولكنه اعتناق بعيد ، أخرى به أن يكون استلاماً ، أى لمساً بأطراف السلاميات . وهكذا نشأ الولد في جو متوتر جاف ، لم يربطه ندى الإيمان أو برد اليقين ، فكان يحس فراغاً دائماً ، برغم الرعاية التي أحاطه بها أهله ، إذ كان موضوع اهتمام دائم ، إما بلحمة ضعفه الصحي أو بلحمة تفوقه المدرسي .

في ذلك الفراغ الرهيب بدأت نفسه الفتية ثوربها ، لا على الأهل الذين يحبهم بل على الجو الخفاف في البيت وفي المدرسة ، وعلى أساليب الدراسة العريقة في التجريد البعيدة عن الحس والحياة . ورأى نفسه في عزلة أثرت في حياته الى مدى بعيد ، وقد عبر عنها في إحدى رواياته (قلب الآخرين) حيث يقول : « ليس في الآلام أمض من ألم العزلة . »

وظل دائم الحنين إلى أمه التي لم يكد يتميز ملاحظها إلا من خلال رسومها وما يروى عنها . وكأن طيفها يلازمه مدى الحياة ، فما برحت تلك الأخرى الغائبة عن العين حاضرة أبداً . وسرى في الأبحاث الآتية صدى هذا الشعور العميق في فلسفته : الشعور بالحبيب ، بالآخر ، بالغائب الحاضر .

كلف جبرائيل منذ الصبوة بالرحلات والمشاهد الطبيعية في المتنزعات . وسهل له ذلك وجود أبيه وزيراً مفوضاً في أسوج . ويختلف تأثير المناظر الطبيعية في الناس باختلاف أمزجتهم وثقافتهم وما يتصل بذلك . فلم يكن فيلسوفنا لينظر إلى الجبال والأوداء والغابات نظرة الكشاف أو المهندس أو الإحصائي الملون ، بل نظرة الشاعر الذي يستنطقها أسرارها ويعيشها ويرتل معها . وربما كانت تلك الهنئات المكوبة هي التي حركت قلبه للوجودية وذوقه للموسيقى ، وقلمه للروائع التي بسطها في فكرة (الكون والتملك) Etre et avoir ولا نكير أن المشاهد الطبيعية التي اكتحلت بها جفونه في أسوج هاجت مشاعره الدينية ، على غير طريقة الحلولين ، فإن بعده عن القول بوحدة الوجود يوازي ابتعاده عن التصورية وعن التقيد بمذهب فلسفي مهما يكن شأنه .

كان الرجل قد فتح قلبه للنسيم العلوى كما يتبين من الجزء الأول من كتابه «يوميات ميتافيزيقية». وشاءت العناية أن تزداد هذه النضجات فكان وقوع الحرب العالمية الأولى سبباً في ذلك، وقد عرف صاحبنا من ويلاتها ما عرف. وبالنظر لحالته الصحية فقد عيّن في دوائر الصليب الأحمر رئيس مكتب استعلام عن المفقودين، وأكثرهم فقد إلى غير عودة. وكان هذا التحقيق يحزّ في نفسه فيرى شيئاً أبعد من السطحيات التي يذكر فيها تاريخ مولد الإنسان ومهمته وموته.

وما برح دائم التفكير يتعمق ويلدرس ويستعرض المذاهب جميعاً، ويعانى القضايا كما يعانها كل وجودى جدير بهذا اللقب، فاتحاً صدره للنعمة حتى سقطت الحبة في التربة الخيرة. وعاد مارسيل إلى الإيمان الذى طلقه أبوه، فاعتمد في ٢٣ آذار مارس سنة ١٩٢٩. ولا يعنى ذلك أنه دخل الحظيرة وسيج على نفسه، بل ازداد انفتاحاً وروحانية وتساهلاً وحرية تفكير. وليس أكره إليه من البغضاء والتعصب، وكيف يستطيع إغاض «الآخر»، وهو إنما يهتدى إلى نفسه وإلى الله من خلال «الآخر» فضلاً عما اشتهر عنه من دماثة الخلق، وحنن العشرة، وعذوبة الحديث، والحفاظ على الود.

وبقطع النظر عن مكانته الفلسفية الرفيعة فإنه أديب عريق له المسرحيات النفيسة، فإذا لم تصادف من النجاح ما صادفته مسرحيات سارتر، فسبب ذلك أن الحيوانية كانت وما برحت الطاغية التي لا تدفع، والمصباح الذى تهوى عليه الفراشات باعتباره طريق خلاصها، وهو في الحقيقة عتبة موتها.

وبليهى أن يقوده حسه المرهف إلى الموسيقى فله فيها القدم الراجحة، وقد أثرت في نواحي فلسفته أيما تأثير. وتراه برغم ابتعاده عن المذهب الفلسفى ينساق إلى التأليف بين الخطوط الكبرى الأساسية في فلسفته، كما ينساق إلى تأليف الأغرودة. وما الفلسفة التي يحسبها جزئيات متثورة ولدتها التجربة التي عاشها إلا ألحان أخرجهما الذوق فتنى عنها الناشر والغريب، على غير علم منه بأنها مترابطة،

وزفها إلى الفكر الفلسفي أنشودة بلبل استجاب لجوهره، فافتحت لهاته وسبح بحمد ربه الأعلى الذى خلق فسوى .

ويرى مارسيل أن الموسيقى أقل الأشياء موضوعية ، أى أن التعبير والمعبر عنه واحد ، وبتعبير آخر أن القول وطريقة أدائه لا يختلفان ، إذ الموسيقى فى عرفة لا تعنى شيئاً بوجه الحصر لأنها هى نفسها المعنى . المبني والمعنى واحد ، وهذه النظرة الوجودية العميقة إلى الموسيقى تم على شعوره المرهف وافتتاحه لفهم الآخرين عن طريق الخلجات العميقة التى تحس ولا توصف .

. ويقرب صاحبنا من كارل يسبرس فى نقاط عديدة ، فكلاهما يعتمد على المذهب ويؤمن بالتجربة الفردية التى يعيشها . ويدانى هيدجر أحياناً فى التعميم أى إطلاق التجربة الفردية على العموم ، إذ يحلل القرد ويخلص منه إلى استنتاجات ميتافيزيقية وأدبية يطلقها على الكائن . ومهما يكن من اعتراض على التعميم فلأن مارسيل عرض الواقع بكل إخلاص . والإخلاص يزيد فى قيمة فلسفته لأنها نابعة من أعماق الروح ، وما يصدر عن الروح فهو خالد بخلودها ، وليس أدل على ذلك من خلود نظراء مارسيل، أمثال باسكال ومين دى بيران وبرغسون . فكل هؤلاء يتجهون بفلسفتهم إلى إخوانهم البشر . فرى القلب يخاطب القلب ، والإنسان يخاطب الإنسان ، ولا يهمهم أن يقيموا صرحاً فلسفياً ضخماً يشيدونه كما تبنى النظريات الرياضية .

وما قولك بشاعر يأتيك بقصيدة تنطوى على ثمانية وعشرين بيتاً أى عدد حروف الهجاء وقد بدأ كلا من أبياتها بحرف ، فافتح بالآلف وختم بالياء . كل ذلك تلبية لنظام شكلى وعملا بعدد معروف . أترى مثل هذا الشعر يفعل فى نفسك، أم قصيدة أخرى تكلم فيها الطبع ووجرت الحياة فى سطورها حتى لتكاد ألفاظها تلتظي بين سمعك وبصرك ، لما فيها من اضطرام وتوثب وروث ؟

وما لا ريب فيه أن مارسيل تأثر ببرغسون بدون أن يقتنى خطاه . فكلاهما ثار على الجمود والثبيته ، وعمد إلى الحياة والواقع ليلغ المتنافيزات ، وتجاوز الحواجز

الكنطية، ولكن بدلا من أن يضع مارسيل الكائن في الصيرورة كما فعل برغسون في كتابه (التطور الخلاق) وجده وركزه في عمل إيجابي بدون أن يتنكر للصيرورة.

برغسون وضع الصفحة التي ينبغي قراءتها ضمن المصباح المتحرك، أما مارسيل فاستضاء بالمصباح وأبقى الصفحة في يده. لذلك كانت فلسفة مارسيل جديدة متجهة أبداً إلى الميتافيزيقيا فعلية ناجمة عن صميم الحياة. ميتافيزيقيا لم تنته بعد لأنه أحب إلى مارسيل أن يعيش السر ويحسه من أن ينفذ إلى الجانب الآخر فيطوفه ويدرجه في الشئبة.

وإنه، بما كعب وبما عمل أعاد إلى النفوس تلك الحرارة الصوفية التي تشعرك بالدفء والحضرة والنور في صميم القرن العشرين، وتوحى إليك الإيمان والرجاء والمحبة، بينا يدعوك سارتر إلى العدم واليأس والعزلة.

أما الله الذي ينتجه إليه مارسيل فليس بالسبب الأول الذي لا سبب له، ولا بالمتعالى المعقول، ولا بالواجب الوجود، ولا بالتحرك الأرسطي، بل الله الحى الذي عناه الإنجيل بقوله: ملكوت الله داخلكم. وأدركه بولس إذ قال: أنتم هياكل الروح القدس. الإله الذي استشره أغوستين فصلى له خاشعاً.

ويرى مارسيل أن خلو الإنسان من الروحانية هو الذى جر عليه كل النكبات التي يعانيها العصر الحاضر، فنظر الإنسان إلى الوجود نظرتة السوداء، وحرّم الغناء. وبما زاد في الطين بلة عقلنة العقلانيين التي تؤول إلى المعركة الدائمة بين الذات والموضوع، إذ تنقسم الذات على نفسها فتشطر إلى شطرين: الشطر الواقعي أى الإنسان المركب من لحم ودم، والشطر المفكر، ثم انقسام التفكير إلى فردى وعمومى. وكذلك انقسام الموضوع على نفسه فيحار الإنسان بين الظاهر والحقيقة، فإذا شاهد حجراً تساءل عما إذا كان الحجر أغبر اللون في الجوهر، أم أنه يترأى له كذلك بسبب تركيب العين. إذن وبدلا من أن تؤول العقلنة إلى الوحدة الداخلية بيننا وبين أنفسنا تأتى بالنتيجة المعكوسة وتثير المعركة فتريد

عليها معركة أخرى تقيمها بين حياتنا وأفكارنا .

من أجل ذلك ترى المرء يتفصل عن حياته لينظر إليها كسلسلة حوادث يسودها البخت ، فيتساءل لماذا لم يولد وجيهاً مثل فلان ؟ ولماذا لم يصبح غنياً كهنرى فورد وجون روكفلر ؟ مما يبعث في النفس الحسد والألم .

وقد زادت المطامع في توسيع الهاوية بين الإنسان وحياته ، وتفاقم التذمر والنفمة في عصر الآلة إذ غلب المرء مجموعة وظائف ، وأصبحت قيمته قيمة العمل الذى يؤديه .

وليست الذات التصورية بأفضل من الذات المادية ، أى ليس إنسان هيجل بأفضل من إنسان كارل ماركس ، حيث يتبخر الله في التجريد ، حيث يصبح فكرة لا إلهاً شخصياً .

ويبدى أن السبب في إخفاق المادية والصورية يعود إلى تجزئة الذات وانقسامها على نفسها ، وبعدها عن الحياة والواقع . لقد ابتعد الإنسان عن الله واعتمد على العقل ، فلما أخفق العقل وقصر العلم عن إسعاد الإنسان وقع في اليأس ، وفر من اليأس إلى اللذة والمطامع فردى في كل غواية .

ولنما الدواء الوحيد لهذا التفسخ الداخلى هو الإيمان الحر والعمل الشخصى الوجودى الذى يفتح السبيل إلى الله . إن الله يدعونى وعلىَّ أن ألبى الدعوة حرّاً ، لأن حريتى ليست موجودة قبل الدعوة على هيئة إناء مستعد للامتلاء ، أو على هيئة القوة التى يكملها الفعل ، بل تنبثق في فعل الاستجابة نفسه ، فيكون الله هو خالق الحرية هذه ، لا في ضباب التجريد بل في إنسان من لحم ودم ، فالله أبى وقد أراد لى أن أكون في هذا العالم الخاضع للصيرورة ، وما العالم إلا مأساة فيها الألم والتعبئة والدعمة والابتسامة ، فأنا في صميم المعركة لا في برج عاجى أرسل منه نظرات منطقية .

وقد كان مارسيل السباق إلى هذه النظرية الوجودية العميقة بين المفكرين الفرنسيين ، كما يظهر من كتابه (يوميات ميتافيزيقية) سنة ١٩١٤ ، كل ذلك

قبل أن يطلع على فلسفة يسبرس وكيركغورد . وإنما قاده إلى هذه الفلسفة تأمله الديني ، فعرف مركزه في العالم من خلال الله إذ وضعه نقطة انطلاق ، وعرف الإنسان المخلوق من خلال الخالق ، وانتفض على العقلنة التجريدية التي تساوى بين زيد وعمرو ، كما تساوى بين أوراق النقد ذات القيمة الواحدة .

الوجودية المارسييلية تقول أنا فلان موجود في هذا العالم في البلد الفلاني ، وفي تاريخي وظروفي الخاصة ، أستشعر الأبوة الإلهية والحرية ، وأستشعر وجود جسدي غير مقيم بينه وبين النفس صراعاً ديكارتيّاً وزدواجية ما أنزل الله بها من سلطان ، فاتجاهها سر لا مشكل ، وهو لغز كلغز الوجود نفسه ولا يطمر هذه الهوة وهذا الصراع بين الإنسان والجسد ، وبين الإنسان والفكر ، إلا الإيمان بالله في وثبة حب واستسلام وخشوع .

وإنك إذ تسلم ذلك إلى الله لا تعطيه شيئاً ، لأنك ملكه بدون إكراه منه ، بل هو اتحاد حريتين . إن جسدي وهذا العالم الذي يضمه ليسا في غربة عن الحياة الروحية ، وما عالم المحسوسات إلا مظهر من مظاهر الوجود الإلهي وكلمة الله التي يتوجه بها إلى الإنسان ، فهو الوسيط بيننا وبين الله .

ثم إنني موجود في الزمن الخاضع للتغير والصيرورة ، والمجهول يكتنفني من كل جانب ، فهل يصح أن أنظر إلى حياتي كما أنظر إلى فيلم سينمائي ؟ تلك نظرة خاطئة إذ تصبح ذاتي موضوعاً لذاتي . والحقيقة أن حياتي متقطعة موصولة ، داخلية خارجية ، وهذا التوتر بينهما (أي الديالكتيكية) في الزمن يجعلني أواجه حاضري ، وأتحمل ماضى ، وأبني مستقبلي ، وبهذا أغلو شخصاً ، وتقوم مواجهة الحاضر بأن أواجه المسؤولية ، لا بأن أحتجى وراء الناس الـ (on) . فلو تناقلت الصحف خبر اتهام زيد من الناس بالاحتيال ولغظ الناس بذلك ، وتأكدت أنا براءته لوجب عليّ أن أقول بما أعلم وأن أعمل بما أقول .

ومن تهرب من مواجهة حاضره تنصل من ماضيه فحسب الأعمال التي أتاها خارجة عنه ، وهذه في نظر المارسييلية خيانة ، فن أنكر ماضيه أنكر ذاته . ولكن

هذا الماضي لم يتحجر إلى الأبد فلماذا أستطيع أن ألقى عليه ضوءاً من حاضري
فيظهر بمظهر آخر ، ألا ترى كيف أضاء أعطينوس ماضيه بذلك الحاضر
الباهر الذي صار فيه بعد ؟ أما المستقبل فتواجهه بالثقة والأمل الفسيح ، ولولاها
لبطل التعاقد والوعد ، وإنما تحمل المسؤولية يتعلق بالمستقبل . وإنى في هذا
الخصم الزماني الذي تكتنف أمواجه ، برغم أنى سابح حر أيم ما شئت من شطآنه ،
أستمد تقى ورجائي من الله وحده إذ يدعوني إليه ويغمرني بنعمته فأنتجه إليه بملء
حريتي . وإنما أنتجه إليه مصلحاً لا مفكراً ، وبهذا العمل أعطى حياتي معنى
وتصبح وحدة موصولة ، فلكل عمل معناه ضمن هذا الكل .

أما إذا بقيت في التامسية الـ (on) وبقيت متفرجاً ولم أنزل إلى الحومة ولم
أرتبط بالله ظللت بعيداً عن الحرية . قال الشاعر (Keats) عن هذا العالم إنه
الوادي الذي تظهر فيه النفوس . وقال مارسيل : الإنسان معرض للخطر لمجرد وجوده
ولكن يمكن إنقاذه ، إنقاذ النفس بالإيمان .

الله أنى هو الذي وضعني في هذا العالم ودعاني إليه فأوجد حريتي وأحبنى
فعلى أن أجيبه بالإيمان .

من أجل ذلك خطفتني الله وحصل من العالم والتاريخ ، أى من المكان والزمان ،
دار امتحاني .

العالم هو ملتقى التجسد والألوهة ، فالمسيح بوصفه إنساناً دخل مثل في
التاريخ العام ، وكان مثل في الزمان والمكان . وبوصفه إلهاً دعاني إلى التعالي
وتجاوز هذا العالم ، وهكذا كان الانطلاق من الإنسان إلى الله .

الحب

لا يغرنك عنوان هذا الفصل، وبوجه خاص لفظة (الحبيب) التي ترد في أثنائه تكراراً ، فلقد حملها الناس في عصرنا هذا من المعاني السميحة ما أساء إلى قدمية الحب . فليطمئن القارئ منذ الآن إلى أن مارسيل يرى من وراء الحب إلى إثبات الخلود .

قلنا فيما تقدم إن الرجل فقد أمه طفلاً ، وقد تأثر بذلك اليتيم وبما شهد وما عانى في الحرب الكونية الأولى ، وبما شهد من احتلال الألمان لبلاده في الحرب الكونية الثانية ، فوقف حيال الموت وقفة المتألم القلق الناظر إلى مصير الإنسان . غير أن قلقه هذا يختلف عن قلق الوجوديين الملاحدة الذين يقلقون لمصيرهم شخصياً ، أما اضطرابه هو فيتجاوز الأتانية إلى المحبة المسيحية الأصيلة وبدلاً من أن يفضى إلى اليأس يكون سلباً إلى الرجاء .

وتراه لا يقف من الموت موقف المتفرج ، فالمتفرج ينظر إلى المسرح ويعاين أبطال الرواية وتستهويه البطولة ، ولكنه لا يجاوز دور المشاهد . أما بطل الرواية فيتعلم عليه أن يشاهد نفسه لأنه هو القائم بالمأساة . فإذا كنت متفرجاً كان الموت بالنسبة إليك مشكلة ، أما إذا كنت على المسرح فالموت يغدو لغزاً أو سرّاً عميقاً يكتشفك .

والفرق بين المشكلة والسر هو أنك تضع المشكلة أمامك وتحاول شرحه كما تشرح عملية حسابية . أما السرفيكتفك من نواحيك جميعاً فتشعر به وتنشقه كما تنشق الهواء بدون أن تجعله موضوعاً ، فهو ذاتي دخيل وإنما الشوق إلى الحبيب المفقود وشعورك بأنه معك سر يتصل بالخلود .

أما الفلسفة العقلانية فقد نظرت إلى الموت كمشكل يثير فضول الباحث وبقضى التحقيق ، وهذا يقضى إلى اعتبار الآخر غريباً وفي هذه الحالة يدعى الـ (هو) (lui) أما مارسيل فينظر إلى الآخر بعين الحب وحيث لا يكون الآخر مشكلاً ينظر إليه كما ينظر إلى الشئبة ، بل هو سر يدعى الـ (أنت) (toi) .

تصور صحفياً يدخل على سائح ليستطلع أخباراً لجريدته ، فلا شك أنه يقدره بقدر المعلومات التي يحرزها . شأنه شأن متترع المعدن من الأرض ، ويكون السائح بالنسبة إلى الصحفي شيئاً (lui) لا أكثر . وتصور أنك اطلعت في جريدة ما على خبر موت غريب عنك ، فإن ذلك لا يجاوز حد المعلومات التي تضاف إلى تذكرة الهوية مثلاً فتعلم الاسم واللقب وتاريخ الولادة . فإذا كان الميت في عداد الصناع حسبته آلة انفرطت فلا بأس أن تستبدل بسواها ، خصوصاً إذا كان عاملاً هجر القرية الحبيبة وضاع في المعمل وفي نظر الأجنة من أهله . إنه أصبح شيئاً حين خلا صدره من الحب وخلت منه صدور الحيين ، فثله مات قبل أن يلفظ نفسه الأخير .

أما ذلك الحبيب الوحيد الذي فقدته الأم المؤمنة فلم يمت أبداً ، يموت الـ (هو) ويخلد الـ (أنت) ذلك أنها أحبتة من أجل الحب . الحب المتمرد على الموت . أنا وأنت نصير نحن ، وبتعبير آخر فحياة المحب مربوطة بالحبيب إذ تكون المشاركة من داخل لا من خارج .

أنا من أهوى ومن أهوى أنا . هوى مجرد عن اللذة والمنفعة ، فلو كان هوى نفعياً لطلبتهما في غير حبيبك المفقود ، ولصح القول : مات الملك عاش الملك . لسان حال مارسيل يقول ، كن كيفما شئت أيها الحبيب ، فإذا خيبت ظني حيا فلن أبأس من رجوعك ، رجعة الابن الشاطر ، ولن يفصلك الموت عني ، فلقد كنت وما زلت معي بكليتك حاضراً ، أكثر مما كنت في الحياة ، إذ كانت المشاغل اليومية تصرفك عني فأنت أقرب إلى من الأحياء الذين ألقاهم كل يوم . ذلك هو سر الحب يغلفنا ويوحد بيننا ، فإذا خطر لك أن تخونني أو أن

تتفصل عن الحياة منتحراً فلنأى أظل على عهدك مقياً لأن الله أراد واحدنا للآخر ، بل شاء إكمال أحدنا بالآخر ، وهو الشاهد على هذا العهد والكفيل له . لذلك فلنأى أتوجه إليه بالصلاة من أجلك ، من أجلنا نحن .

أيها الحبيب لست (الهو) (lui) بل الأنت (toi) ولكنك (الأنت) النسبي ، وهناك أنت مطلق (toi absolu) أدعوه الله ، فهو عزائى فى هذه الدنيا ، وادى الدموع التى تنتهى بالموت ، وهو يفتح لى باب الرجاء .

ومن غرائب الاتفاق أن يمثل مارسيل للرجاء بمثل عاشه كاتب هذه السطور ، ألا وهو مثل المريض الذى عجز الطب عن شفائه وتقطعت به أسباب الأمل ، فمرت الأعوام تتلو الأعوام وهو مسمر على فراش آلامه ، وبدلاً من أن يسوقه ألمه إلى اليأس والانتحار ، وجه بصره إلى الله (Toi Absolu) إلى الأنت المطلق ، وخلع على آلامه معنى جديداً فولد بها ولادة جديدة ، فكان الشقاء والحرمان والوجع مصادر غبطة وعزاء واستحقاق .

وليس الحب وحده بالذى يغلب الموت ، بل الإيمان المطلق غير المعلق على شرط .

الحبيب الأرضى الذى يصم الأذن عن ندائك تستطيع إتهامه بالصدود لأنه (الأنت) النسبي . ولكن ذلك الأنت المطلق ، العليم بما لا تعلم ، تخضع أمامه قائلاً : يا رب فلتكن مشيتك .

العلاقة بين الله والإنسان ، فى نظر مارسيل ، داخلية ، فهى صلة ونجوى ، صلة الابن بالأب الإلهى ، صلة الحب الذى يتفتح القلب والبصيرة . الحب المتصر حيث أخفقت البراهين المدرسية على وجود الله ، فلن تلك الحجج ، على ما فيها من قوة جدلية ، لا تقنع ماحداً أغلق أبواب قلبه من دون الله ، وسد الطريق على النعمة . إن التسميم المنعش الثقيل بالعافية لن ينفذ إلى المريض الذى أقفل نوافذ البيت واستوثق من رتاج الباب والدار ، فعل اللثيم الراضع . هذا فضلاً عن أن فكرة وجود الله تضايق الملحد إذ تحل من حيوانيته . وقد يكون الكافر حسن (٢٢)

النية ، ولكنه لا يبلغ الله إذ يسلك إليه طريق التحقيق العلمى ، كمن يبحث عن جريمة ، أو سبيل العالم الباحث عن جرثومة لم تستن له تحت المجهر ، فطبيعى أن يكون جوابه سلبياً .

الاختبار الإيماني يختلف عن الاختبار العلمى لأنه نور يستحيل التحديق إليه لقرط وجهه ، ولكنه يضيء كل شيء من حولك . ويتعذر عليك إثباته فى أثناء شعورك به ، كما يتعذر على الراكض أن يقف ليتبين ملامح وجهه فى المرأة أثناء الركض ، فإذا وقف انقطع الركض .

وهذا الشعور بالحق هو الذى يحولك الشهادة له ، فإذا تعدد الشهود فهم المؤمنون الذين تصلهم رابطة واحدة ، فيدرك كل منهم الآخر من خلال نفسه . ليس أدل على ذلك من الكنيسة ، وإنما هى شهادة مستمرة . ذلك هو الإيمان ومفتاح الرجاء الذى يرى فى الموت انتقالاً وفجر حياة جديدة .

ترى مما تقدم أن مارسيل — عملاً بفلسفته الوجودية ، وخلافاً للتصورية والحلولية — جعل صلة بين فرد وفرد — بين الإنسان والمتعالى . وفراراً من التجريد والعموميات قال إن الوجود يقوم بشخص حقيقى لا يضع نفسه إلا متعلداً مع الآخرين . فالموجود المنعزل لا يكون موجوداً حقيقياً . وهذا الكائن هو ملتقى الميتافيزيقيا والثقة (الإيمان) ، لأنه يستطيع الوعد والبر به . الكون (الوجود) هو الصلة التى تربط المؤمن بإيمانه . وقد خرج مارسيل من هذه التجربة (الاختبار الوجدى) بنتائج ثلاث :

١ — اتحاد الكائن مع نفسه أو استمراره ، ومعنى ذلك بقاءه واحداً رغم الصيرورة والتغير الطارئ عليه ، فإن زيدا الصبي يظل زيدا فى الشباب والكهولة والشبوخة .

٢ — الانفتاح أو الحضرة ومعنى ذلك صلته بالآخر واتحاده به .

٣ — الصلة بالله أو الثقة به ، وهو سبحانه أساس كل ثقة بين الناس .

وها نحن أولاء نلم بهذه النقاط إلاماً سريعاً .

يضرب مارسيل مثلاً على استمرار الكائن ليخرج من هذه النقطة إلى نتيجة

ميتافيزيقية فيقول ما ملخصه :

فلنفرض أنى زرت صديقاً فى المستشفى ووجدته فى حالة خطيرة، فوعده بأن أعوده ثانية فى يوم آخر . أفيربطنى هذا الوعد ويوجب علىّ الإنفاذ ، وهل يكون هذا الارتباط شرعياً لا يصح نكته ؟

لقد تأثرت لحاله حين رأيته على شفير الهاوية قنار حنانى ووعدت . ولكنى بعد مغادرة المستشفى خمدت عاطفتى ، وطراً على من المشاغل والحالات النفسية ما يشينى عن عزى .

لقد تقيدت بالمستقبل إذ وعدت ، أفلا يصح أن أنقض هذا التعهد باعتباره نتيجة التسرع إذ قيدت المستقبل وهو خاضع للصيرورة والتغير ؟ أمّا كان علىّ أن أقول مع القائلين إنى أتحكم فى اللحظة الحاضرة فقط ؟ أبيع نقداً ولا أوجل القبض .

ولكن إذا فقدت الثقة أصبحت الحياة جحماً ، ويجب علىّ البر بالوعد لأنى إذ أقوم به لا أكون أميناً لصيرورة أو لمستقبل متغير بل لوجودى نفسه ، ووجودى المستمر المختلف عن التغير والتوالى . إن حياتى الداخلية لتختلف اختلافاً تاماً عن الصور المتعاقبة فى فلم سينمائى يفصل بعضها عن بعض ، إذ تكون الواحدة منها مقدمة محتومة لما بعدها ، فلا تستطيع تلك التى تأتى بعدئذ أن تبدل من الأمر شيئاً . ألا إن الإنسان ليتعالى على مجموعة حالاته الجزئية وعلى الزمن والصيرورة ، لأن مجرد الارتباط بعهد يفترض هذا التعالى ، ليس الإنسان آلة إنه الحرية الخلاقة .

وإن الثقة التى تقتضيها البر بالوعد تطلعنى على سر ميتافيزيقى مؤده أن ووجودى يتعالى عن حياتى . فحياتى وحدها خاضعة للتغير والصيرورة والمفاجآت ، ولكن ووجودى الذى كشفته لى الثقة هو الأمر المتعالى الأزلى . ولا يتوهم أحد أنه جامد بما أنه أزلى ، فأنا الذى خلقته بملء حرى ، وتعبير آخر أكون ما اخترت لنفسى أن أكون .

ويعترض معترض على مارسيل قائلا: لقد ارتبطت ولكنك تجهل ما يحيى به الغد. ويجب صاحبنا: أن الجهل يزيد في قيمة تعهدى لأنى لا أرتبط بشيء مقرر محتوم. ومن جوهر الكائن ألا يكون قالباً جاهزاً ، لاتجاه الآخرين ولا حيال نفسه ، فالقالب الجاهز يصح في المادة ، ومدار الكلام هنا على الروح ، ومن هنا كان وجودي الحر هو الذى يسبق ماهيى ويقررها . خلاصك بيدك يا إسرائيل . الثقة تجعل للإنسان ديمومة أزلية في التأريخ ، وهى نضال حى يصون حياة المرء الداخلية فلا تتبدد على هيئة صور سينمائية ، ويمسكه عن السقوط في العادة حيث يصبح المرء آلة منحجرة ، وهو نضال دائم التجدد بحيث لا يسجد الشاعر لقصيدة نظمها ، ولا الرسام لصورة خطها ، ولا القديس لصلاة تلاها ، ولكنه التيار الحى الدائم المؤذن بالنمو والازدهار .

الثقة والصلة بالآخرين

يقول قائل ولكن الوفاء أو البر بالوعد قد يكون مبعثه الكبرياء أو الحياء .
وكم من مرة تسمع الناس يرددون هذه العبارة الجافة : لقد فعلت الأمر القلاني
قياماً بواجب . وأبغض هذه الواجبات وأجفها ما يقوم به مرء يتظاهر بالعبادة ،
أو موظف يثبت وجوده في دائرته وينصرف قبل الوقت المعين . وأحط منهما من
يهمل هذا الواجب القريسي تماماً . وفي هذه الحالات يكون الإنسان أنانياً متحداً
مع نفسه منطوياً عليها ، أى أميناً لذاته .

ولكن أنتعلم بماذا يرد مارسيل على هذا القول ؟

لا تحسب أنه سيورد لك أمثلة على الثقة والأمانة ماثلة في عظماء العالم ، من
حكماء وسلاطين وقادة ، فإنه يرى الثقة حيث لا مباهاة ولا غطرسة ، فيحمد
الأمانة المتواضعة ، والصبر الذي لا يتطلب أجراً ، فينشدهما في وجه خادمة أمينة ،
أو في عيني فلاح وضيع ، في ملامح زاهد منقشف . ولا عجب في هذا التمثيل
فلقد اختار المسيح أضعف الضعفاء لنشر رسالته العظمى .

إن ثقتك بنفسك أيها الكائن المستمر المتجدد تصلك بالآخرين فليست في
عزلة ، وإنما الارتباط بجواب للتداء وشعور بالحضرة ، ولكن ما معنى هذا
الحضور ؟

مفاده أنك حاضر معي أيها الآخر الصديق ، كما حضر عبد الحميد الكاتب
وعبد الله بن المقفع إذ تسابقا إلى الموت . الحضور يعنى أنى أمتشعر وجودك وأنى
أراه في ابتسامة منك ، أو في نظرة ، أو في تهديج صوت . ومن الناس من
يعيشون معي تحت سقف واحد ولا حضرة لهم ، فكأنهم في جملة الأثاث وآنية

المطبخ. الحضور لا يعنى وجودك بالاحسد، وليس أدل على ذلك من وفود المزين المهتمين فى الحفلات الرسمية . فحضور هؤلاء لا يختلف عن حضور الأصنام ، بل تكون الأصنام أفضل منهم لأنها تجعل الخبث والرياء وتغفك من ثقالة المن ، وردّ التحية بمثلها ، ومن نقد الناقدين المتجسسين وجرائم المصافحين أو المعانقين وأقلها الزكام ! ولنعد الآن إلى مارسيل.

إنك معى أيها الآخر، لذلك يمتنع علىّ أن أضعك أمامى للتحليل والتشريح فليست من الموضوعية بشىء . ولكن بيننا اتحاداً سرياً، ولا يكون ذلك إلا بين شخص وشخص ، لا بين شخص وتصور أو تجريد أو غاية غيبية مثالية ، فلو لم يكن ذلك لتحجرت وأصبحت كهذه الآلة الحاسبة التى تحل عمل الإنسان . الصداقة الصحيحة والحب الصحيح فى التوادر لا فى المستحيلات ، وإن وجودهما ولو نادراً يكتفى لإثبات نظرة الحضرة . الحضرة هى هذا التيار الحبي الصحيح الذى يصل واحداً بآخر بدون إكراه ، وهو تيار لا يقطعه الموت ، فى إنكار الميت الحبيب إنكار نفسك ، وما أجف الحياة الدنيا لو خلت من الأموات الأحبة ! يجب أن تحب الآخر، فالحب هو الضوء الذى ينير ذاتك فتعرف ذاتك من خلال الآخر لا من خلال الـ (Cogito) الأنا المنعزل . وجودى هو شهادة لوجودك ، ووجودك شهادة لوجودى ، فأنا مرتبط قبل أن أرتبط وكلانا موجود بالآخر ، وفى جوهر الإنسان أن يستطيع الارتباط والحب والشهادة .

يظهر مما تقدم أن مارسيل أراد بفكرة الحضرة تجاوز الموضوعية الباردة، تجاوز (المو) (lui) لأن الله نفسه متى خرج عن (moi) الأنت إلى المو أصبح صمًا . ويعطى الدليل على إمكان تجاوز الموضوعية بما يخلقه الرسام المفتى مثلا فإنه يشعر بالحضرة عند ما يرسم الجوكوندا ، لا بالقماش أو الورق والزيت والريشة والألوان ، فهذه كلها موضوعات جاملة لا تخلق شيئا . الحضرة التى تتبع من الثقة مدارها الحب الذى يرفعك فوق الرأى والحكم والنقد والتحليل والنظر إلى الغير ، كما تنظر إلى مهم تستجوبه لتعلم من هو . لذلك فالحب ينظر إلى الغير

ككل لا كأجزاء، وكلما ازداد حيي لغيري تعذر على نعتي، الحكم يعين المبتدأ والخبر ، أما الحب فشأنه اللامتاهي ويعلو على الوصف والتفصيل ، فذاك من شأن العقل . وهذا لا يعني أن الحب يتفصل عن المعرفة فهو شفاف يرى نفسه . لذلك فقد أخطأ من زعم أن الحب أعمى . الحكم يصح على موضوع ، لذلك فلأن إذا حكمت فإنما أحكم على أعمالك لأنها خبر عنك ، ولكنه لا يسوغ لي أن أحكم عليك بوصفك ذاتاً ، فالحب يحول دون ذلك .

لهذا قال السيد له المحيد : لا تدينوا لثلاث تدانوا . ولكن من اين استمد الحب هذه الأولوية وهذا التماهي فخلق فوق العقلنة والحكم والدينونة ؟ لقد استمدهما من الله . فكما أنه لا يصح النظر إلى الله كما تنظر إلى «المو» بل (الأنت) ، فلذلك يجب أن تنظر إلى القريب لأنه قيس منه، ولذا قال يسوع : أحب قريبك كنفسك ، أحب الله فوق كل شيء . ولكن هل يقضى على الآخر الذي لم تربطك به صداقة بعد ، أن يظل على صعيد (المو) ولا يبلغ درجة (الأنت) ؟

كلا، فقد يستحيل هذا الآخر (المو) إلى (أنت) تدريجياً، ويمثل مارسيل لذلك برجل تصادفه في القطار فيحدثك عن الطقس وأخبار الحرب ثم تتدرجان إلى سواها فيفتتح أحدكما للآخر وتصبحان (نحن) . ولا يستشعر الإنسان ذاته، أي الأنا ما لم يضع يلازماتها الأنت، أي الشخص الحقيقي الذي له غاية في ذاته، لا الشخص الذي يكون واسطة للإنتاج أو المنفعة أو الشخص الوهمي الضائع في المجموع . العقل لا يستطيع أن يفهم الحب إذ يجعل منه موضوعاً ، وهناك طريق واحدة لفهم الحب، وهي أن تحب، وطريق واحدة لفهم الإيمان، وهي أن تؤمن، كما أن السباحة تقوم بالتزول إلى الماء ، وكما أن لذة العسل لا يدركها العقل بل تذوق العسل .

الحب يخلق المحب، فليس هناك طبيعة أو ماهية جاهزة يكون الحب مظهرها من مظاهرها ، الحب هو الخلاق ووجوده يسبق ماهيته . وبما يجب الانتباه إليه أن يميز بين الحب والشهوة، فهذه ليست موضوع بحث مارسيل مطلقاً . ولا يقتصر

الشعور بالحضرة عنده على المحيين ، فقد يكون ذلك بين المتباغضين ، فإذا نشبت الحرب بين فرنسا واليابان مثلاً يكون القائد الياباني حاضراً -- برغم كونه في طوكيو -- بالنسبة إلى القائد الفرنسي الموجود في باريس .

الحب حالة وجودية لا يمكن الإفضاء بها وتحويلها كما تحول سنداً عقارياً . وفى جملة الحالات التى يتعذر تحويلها حالة الإعجاب أو الدهشة ، وأولى أن ندعوها حالة السحر الناشئة عن التقاء إنسان بآخر . وما أسرع ما يتلاشى السحر عند ما يصبح موضوعاً . وليد العقلنة . فإذا أدرك المعجب به مبلغ تأثيره وحاول سحر الآخر متعمداً فقد قضى على السحر بالفعل نفسه . لذلك ترى النساء والأولاد أفعل فى نفوس الناس من سواهم . فإذا حاولت المرأة بسط سحرها تتأثر هباءً وأصبحت موضوع تهكم ، فإذا حاوله الولد غداً أثقل من الجبال . إنما السحر حالة سرية تحف بالإنسان وكأنها آتية من المجهول اللامتناهى ، إنه لحضور غير مرتكز على الصفات والمفاهيم .

يظهر مما تقدم أن مارسيل شرح ظاهريات الحب والصدقة شرحاً ميتافيزيقياً ، وطبق هذه الظاهرات على الإيمان . فقال بالحرية رداً على القائلين بالإكراه ، وبالسر والتعالى دفعاً لزعم الواقفين حيال الموضوعية أمثال كنت . ووضع السحر مرادفاً للنعمة الإلهية فى التعبير المدرسى ، والدعوة بمقابل الصلاة ، والالتقاء بمقابل التوبة ، والحضور بمقابل الإيمان ،

أليست النعمة فوق الموضوعية ومقولات الفكر ؟ أو ليست الصلاة الحقيقية مرتكزة على الاتحاد بالآخرين وبالله إذ أدعوه قائلًا : اللهم كن معنا . وفى ذلك الاتحاد معنى الحب ، إذ لا يمكن فصل الحب عن الحضور ولا عن الإيمان . ومن المستحيل على الإنسان أن يؤمن بربه لا يحبه ، ما لم يتصوره على هيئة وثن أو جبار مخيف ، لذلك ترى فيلسوفنا يدلل على عقم المباحثات الموضوعية الدائرة حول إثبات وجود الله وصفاته ، معتبراً أربابها جاهلين الحب ، فإله هو الإله الحى الذى يعلو على كل حكم وتحديد ، لأنه (الأنت) المطلق .

الثقة والاتحاد بالله

يتبين مما تقدم أن فيلسوفنا يرى الوجود على هيئة علاقة وصله ، صلة الإنسان بالكون وخاصة بالآخر ، بوصفه حضوراً لا موضوعاً . ولكن هذا الإنسان الآخر (أنت) خاضع للتغيير ، ويجب أن تركز الثقة على الثابت المطلق الذى لا يتغير ، بحيث يكون الثابت المطلق المتعالى نقطة انطلاق لاستمرارى أنا واتحادى مع نفسى ومع الآخر .

الوجود هو ارتباطى بالله . وهذا المبدأ يؤلف ركناً أساسياً فى فلسفة مارسيل . وما يجب التنبه إليه أن هذه الثقة لا تخلق الطرف الآخر للعلاقة كما يتوهم الملاحدة التصوريون ، فאלله هو خالق كل شىء سواء تصورناه أم انصرفنا عنه ، ولكن الثقة تولد الرابطة بينى وبينه وتجعل لوجودى معنى فتشعرنى بالأبوة الإلهية ، وهذا الشعور بالحضرة والاتحاد يصبح إيماناً خلافاً . وليس الإيمان إيماناً بوجود شىء موضوعى ، كإيمانك بوجود الأوكسجين فى الهواء مثلاً ، بل الإيمان هو الوجود نفسه ، كما أن الشعور بالحرارة لا ينفصل عن الحرارة . فلو سألتى سائل عن إيمانى فلا أعدد النقاط والقضايا التى أؤمن بها فذلك لا يعنى الإيمان بل رأى والتبرجيج والحكم ، ويصير الله موضوعاً « الهو » وهو فى الحقيقة « الأنت » الذى أناجيه وأدعوه وأبى نداءه وأتكل عليه وأرجوه . وإن ارتباطى بمستقبل مجهول أى رجائى يرتكز على هذه الثقة .

اتحادى بالله يعنى أنى أعرفه وأفتح نفسى لاستقبال نعمته بملء حرى . وهذه الثقة لا يعرفها إلا من يعيشها ، أى من يغمره ظلها ، فلا ترى فى الخارج إلا فى حالات خاصة ، كحالة الشهداء الذين يسفكون دمهم من أجلها ، فيلقى بهم إلى الأسود الجاثمة على مسارح روما ويظلون باسمين كأنهم مدعوون إلى عرس .

التأمل الأول والتأمل العميق

طبيعى أن يكون مارسيل - وهو الفيلسوف الوجودى الأصيل بكل ما فى الأصالة من قوة ومعنى - خصما لفلسفة المذاهب العقلية ، لأنه مؤمن بالفرد الحقيقى . وقد ينظر لك بعد هذا التعريف أنه نزاع إلى الفلسفة التجريبية أو الاستقرائية ، أو أنه يهيج نهج برغسون مثلاً ، ولكن شيئاً من ذلك لم يكن ، فلن يعتمد صاحبنا إلى الحدس (L'intuition) البرغسونى ، ليحلق من فوق الكلاسيكية ، فسيطلق الحدس المرتكز على التأمل منطلقاً من التأمل نفسه، فيفل الحديد بالحديد ، إذ يعطى التأمل معنى جديداً، ويجعله عل درجتين أى مكرراً، فمن لم يستطع الصل مشوباً بأقراصه وشمعه فليتضع به شهيداً مصفى .

ويديى ألا يقف مارسيل موقف المتفرج ، فيرصد الوجود من برج عال كما ترصد الكواكب ، بل ينظر إلى الوجود من صميم الوجود ، فيتأمله من داخل دفعا للوقوع فى الموضوعية ، وبهذه الوسيلة وحدها يتقن الخطأ الذى وقع فيه الفلاسفة من قبل ، وهو التساؤل عن الوجود : أنا أفكر إذن فأنا موجود .

الوجود لا يفرق عن الموجود أبداً، وقد ألمعنا إلى ذلك فى البحث عن الحضور المطلق . وبتعبير آخر إن مارسيل ينكر الإثنائية أو الازدواج والفصل بين المبتدأ والخبر ، أو بين الذات والموضوع . الوجود هو الأول ولا يعبر إليه عبوراً . وقد غلط المفكرون الذين سلكوا إليه طريق الفكر كما فعل ديكارت . كما أخطأ الذين عبروا إليه عن طريق الوقائع . فالوجود هو الركن الذى يستند إليه الفكر والواقع ، فلا هو رصف أفكار ولا رصف واقعات .

ومعلوم أن الرصف يترك مجالا أو شقاً بين المرصوفات ، ومن هذه القجوة

التي تجعلها الازدواجية (Dualité) يتسرب الشك كما يتسرب الهواء بين حجرتين. لذلك لا يجوز للفكر أن يفصل عن الوجود، كما أنه لا يصح انفصال النفس عن الشجرة. وقد وهم من تصور العقل مكتفياً بنفسه. مستقلاً عن التجربة، وأن له القدرة على خلقها. الفكر لا ينمو إلا في التجربة، كما أن نمو الشجرة لا يفصل عن الشجرة. ويستحيل أن تكون الشجرة في مكان ونموها في مكان آخر.

ونلفت نظر القارئ إلى أن التجربة ^(١) بمفهومها الفلسفي لا يقتصر معناها على التجربة التي يقوم بها العالم في المختبر، فمن كان في شك من هذا التفسير فليراجع التجربة الدينية لوليم جيمس (L'Expérience religieuse) فليس هناك عقل مجرد مستقل عن التجربة كما تصور كمنط، فالعقل والمعقول واحد كوحدة الثلج وبياضه، وكوحدة العمل وحلاته، فلا العقل يستقل عن التجربة ولا التجربة تستقل عن الفكر. وما الفكر إلا الوجود نفسه فاهماً ذاته من خلال المعقولات التي يصادفها في طريقه إلى التجربة، فالمعقولات بمثابة أنوار ممتدة طول الطريق تبعث الضوء والدفع في الوجود.

قلنا إن الفكر لا يفصل عن الوجود، غير أن له امتيازاً، وهو أن يخرج عن الخطيرة مؤقتاً ويتنامى نفسه كوجود، ولكن بمقدار، ولغرض معين. كما يؤذن للتلميذ بمخاضة المدرسة مؤقتاً إلى قاعة السينما، فإذا خطر له أن يتمرد على المدرسة ويبقى في السينما فالويل له.

وما دام الأمر كذلك فمن أين جاءت هذه الضلالة إلى الفلسفة، فخفضت للموضوعية ومن ثم للأثنينية والانفصال بين الذات والموضوع؟.

لهذه الضلالة مصدران: البصر والإحراز.

أما البصر فلأن الإنسان قاس للعقل على البصر، فإنك عند ما ترى شيئاً، الحائط مثلاً، تتكون في ذهنك فكرة الإبصار بحد ذاتها ثم جسمك الذي به ترى

(١) حينما نستخدم لفظة تجربة نقصد بها الاختيار العلمي لا التجربة بمعنى Empirisme

الحائط المرئى . وإنك عند ما تتنشق رائحة الورد لدى دخولك البستان تدرك أن الهواء الوسيط حمل إليك عطر الورد وأنتك تتلقاه . وبعبير آخر ينجل إلى الإنسان أن الإحساس هو الصلة بين مركزين : التصدير والتلقى . وأنه عند ما ينظر إلى جرم ما ، إلى جسمه مثلاً ، فلا بد له أن يتصوره مصوراً ومتلقياً ومحيطاً ، وتبعاً لذلك يكون جسمى وساطة بينى وبين الأشياء التى تعمل فيه من خارج . ومن هنا تنشأ فكرة المسافة ، إذ لا يكون الشيء خارجاً عنك ما لم يكن بينكما مسافة .

ويضاف إلى فكرة الخارجية هذه فكرة التملك أو بالأحرى فكرة التشبى ، فإنك إذ تشبى شيئاً فذلك يعنى أنك محروم منه . متى حصلت على الشيء المتمنى أو المشتهى لا يقر قرارك ، فتكون محرزاً وغير محرز فى الوقت نفسه ، أى فى صراع لأنك تخشى عليه من الضياع . ويقر قرارك وتستكين للشيء الذى تبصر ، فإذا شهدت البحر وقفت عند حد الرؤية . ولا تخدعك هذه الظاهرة وتحسب أن بين الرؤية التى تقف عندها وبين الملك الذى لا تستكين له تناقضاً ، كالتناقض بين الجامد والمتحرك ، فإن الملك والنظر توأمان ، فعنى الملك أن تأخذ شيئاً والأخذ لا يتم إلا فى الخارج . فأنت تأخذ الكتاب أو المصباح أو التفاحة مثلاً ، وهذا الخارج أو المسافة هى وليدة البصر . ومن هنا تنشأ فكرة الحواى والمحتوى ، ومعنى الاحتواء الحيلولة دون ضياع هذا الشيء المحرز ، كما يحول الإناء دون انصباب الشراب .

أفرايت كيف تطرقت الموضوعية والانفصالية إلى الإنسان عن طريق المسافة والإحراز ؟

فن نظر إلى الأمر نظرة سطحية رأى البصر خارجاً والملك داخلاً ، ولكن برغم هذا التوتر فإن الخارج والداخل متلازمان . ولإيضاح هذا تصور الثلج مثلاً ، فإن داخله وخارجه متلازمان ، فهو يملك صفة البرودة واليباىض ، البصر والملك توأمان ، لامتناقضان كما يتوهم أول وهلة . النار وخاصيتها (ملكها) أى حرارتها واحد .

وما قيل في الملك الذي يدور على الأشياء يقال في ذلك العلى، فيجتمع للإنسان من ملابس الحياة والنظريات المختلفة والظروف الخاصة كمية من الآراء في الدين والسياسة والأخلاقيات وما يتصل بذلك، فيحفظ بها كما يحفظ العالم بكتبه، والصياد بجلود الضواري التي اصطادها فيعرضها على زائريه. كذلك يعرض الإنسان أفكاره تلك عرض التحف، ويتكون الأنا (Le moi) من هذه الخزونات، فينظر إليها العقل الخاوي نظراً للتاجر إلى السلع التي في مخزنه، وتعتبر التحف على أنها الحقيقة الواقعة. وصفوة القول إن الإنسان في التأمل الأولى لا يخرج عن الموضوعية، وفي هذا الطور من المعرفة التي يستطيع الإفضاء بها وتحويلها، كما تحال الأسناد التجارية، لا يكون الإنسان ذاتاً بالمعنى الصحيح، فلا هو موجود ولا هو شخص.

أما عدم وجوده فقد نجم عن تصويره نفسه كموضوع. وأما عدم شخصيته فلأنه موضوع معرفة عام يصح أن يكون موضوع درس، كما يصلح موضوعاً للتشريع. فكل واقع يصح بحثه وإثباته، بحيث تكون معرفته مشاعاً لمن رآه، يصبح على صعيد العمومية وتنعدم مميزاته الشخصية، إذ ما يصح في زيد يصح في يوسف. ذلك هو السقوط في الـ (on) في الناسية أو التقنية الآلية والمعرفة.

التقنية العامة والإنسان العام ليسا بشيء، فن اعتمد هذه العمومية وعظم شأنها فقد انحدر إلى رجل الشارع والفوضى، ومن هنا نتج خطأ كمنظ الذي اعتمد على هذه العمومية.

ويذكر هذا الغلط بضملة بعض المرشحين للنيابة في لبنان، إذ يعتمدون على كل الشعب قراهم أول الراسيين. وقد حان المراسيل أن ينتقل من الفكر كموضوع إلى الفكر العامل الفاعل. وهذا ما يدعو التأمل العالى، أو التأمل العميق^(١).

فما هو؟

(١) أو التأمل اللاتى ولا بأس أن تدعوه للفكرى، على وزن ذكرى.

هذا النوع من التأمل أو الانعكاس الثانوى معناه الخروج عن الموضوعية والعدول عن السير فى خط أفقى إلى خط تصاعدى، وبتعبير آخر فالتأمل الأول درجة لا بد من المرور بها، إلا أنه لا يصح الوقوف عليها .

ويعتبر مارسيل أن هذا التأمل الثانى هو الفلسفة بعينها . ولا غرو أن يعلق على هذه النقطة أهمية كبرى ، فهى من مبتكراته الفلسفية الديالكتيكية . لقد مر بنا أن التأمل البدائى هو معرفة موضوعية تتجه إلى عالم الواقع ، عالم الاختبار ، أى معرفة كون هو يحد ذاته معرفة تحققت ، فلم تبق ذهنية مجردة . إذن فالمعرفة تحاول إدراك نفسها ، ويغدو التأمل موضوعاً للتأمل ذاته . ولكنها بذلك تنفى نفسها ، كما أن السالب الكهربيأى يننى السالب الآخر ، ولكن الننى لا يقف عند هذا الحد . أجل إن التأمل يننى ذاته كموضوع ولكنه يثبت تفوقه على كل معرفة ، سواء أكانت موضوعية أم مثالية أم رمزية . وإيضاحاً لهذا المقطع الذى يكتنفه بعض الغموض نعود بالقارئ خطوة إلى الوراء .

عند الكلام على هيجل أوضحنا معنى الديالكتيك بإسهاب ، ونعود فنقول ، من قبيل التذكير ، إن المثلث المجلى هو القضية والتقيض والمركب . وقد مثلنا لذلك بيزرة المشمش التى تننى نفسها إذ تموت فتصير شجرة ، ثم ثمرة تنطوى على البزرة ، غير أن هذا التحول من بزرة إلى شجرة ثمرة لم يخلق شيئاً جديداً ، فالشجرة والثمرة كانتا فى البزرة ، القضية قضية تحول لا قضية خلق . أما الديالكتيكية المارسيلى فإنها تطلق أمها لتحلق ، شأنها شأن الطائرة ترتكز على الأرض ثم تنسلخ عنها لتحلق فوقها ، وتتعالى عليها وتبدع جواً جديداً يختلف تمام الاختلاف عن المطار الذى انطلقت منه .

ويختلف هذا الننى المارسيلى عن الننى عند سارتر ، لأن السارترى مؤداه تنكر الإنسان لماضيه وحاضره ومستقبله ، إكراماً للحرية أو القوضى التى لا تتعبد بشئ . ويؤول ذلك بالنتيجة إلى التلاشى والفرار من الوجود إلى العدم أى الننى حياً للننى . لذلك كانت الديالكتيكية المجلية مفضية إلى المركب ، أى إلى الصلح بين

المتنافين ، ولكنها دياالكيكية تدور على نفسها وتحتوى نفسها ، بزة فشجرة ،
قشرة فبزة . وكانت الديالكيكية الساترية فوضوية علمية ، أما دياالكيكية
مارسيل فتعالية خلاقة . الطائرة تنكر للأرض لتخلق في الأجواء .

الننى أو التأمل العميق أو الانعكاس الثانوى أو الفكرى هو مجاهدة الفكر
لتحطيم السدود التى تحد من حريته ليتجاوزها ، لا أنها فرار الفكر من ذاته كما
هى الحال عند سارتر . وإيضاحاً لذلك تمثل فكرة سارتر رجلاً معصوب العينين
هائماً على وجهه غير ملتفت إلى الوراء أى إلى الماضى ، أما حاضرك ذلك المتعاضى
فيقوم بكل خطوة بخطوها باعتبارها منفصلة عما قبلها لا أنها حرة مستقلة ، بعد
ذلك يسهل عليك أن ترى مستقبله الباهر .

ويحى لك أن تسأل عما آلت إليه طائرة مارسيل الحرة وعن الجو الذى تسبح
فيه ، إذن فاعلم أنه جو الخشوع ، ولا يخطرون لك ببال أنه جو التجريد ، فليس
مارسيل بالمفكر الذى يتغفل من التجريبية ، من الأرض ليطلق الطائرة في
الضباب ، فالضباب أبغض شئ إلى الوجوديين جميعاً .

وليس الخشوع انطواء على الذات لفحص دخالها ، فالقصاص عودة إلى
الموضوعية ، وما ذلك حال الخاشع . الخاشع لا يلتفت إلى ما حوله ، وهو إلى
السماع أحوج منه إلى النظر .

الخاشع يقول : تكلم يا رب فإن عبدك سامع ، الخشوع هو الإذعان أو
الطمأنينة التى يحسها المسافر بعد عودته إلى بيته فيشكر العناية الحافظة التى
سهلت سبيل الطائرة . وهنا تنشأ الصعوبة الآتية وهى : هل يحق للتأمل أن يتأمل
نفسه ، ويحكم على نفسه ، وبتعبير آخر هل يحق للعقل أن يحدد مقدرة العقل ؟
أيصح للعقل أن يكفل نفسه ؟

إذا وقع خلاف على الأقيسة المترية فهناك المتر الذى حفظته الحكومة أساساً
للقياس . أما مشكلة المعرفة فأين تراها تقف وعند أى حد ؟ البيضة من الدجاجة
والدجاجة من البيضة وهلم جرا .

ولا ريب أن هذه الصعوبات نجمت عن الانقسام بين ذات وموضوع . مشكلة المعرفة ليست مشكلة بل سرا ، والتأمل الثانوى هو حضور وكيونة فلا يفترق الفكر عن الوجود بل ينصهران فى وحدة ، ولكنها وحدة لا موضوعية ولا شكلية ، فلا يتمثلها الخاطر .

القول بالسر معناه أن الوجود يكتنف المعرفة ، وهذا هو السبب فى إخفاق المفكرين الذين زينتهم كبرياؤهم إدراك الوجود بوساطة المعرفة فأحلوها مقام الصدارة . وقد استعصى عليهم الحل ، كما يتعذر على الجالس على الكرسي أن يرفع الكرسي ما دام جالسا . لقد استعصت مشكلة المعرفة على التأمل لأن الفكر داخل فيها فطالب الحل هو المطلوب حله . ولن تجد جواباً لأن كليهما يحيلك على الآخر . من أجل هذا عمد صاحبنا إلى التأمل العميق الثانوى ، فطارت الطائرة وتعال . ولكن أيصح اتهام مارسيل بأن هذا تعالى لا مبرر له ؟ .

ونذكر القارئ بأن الوجود الذى يتجه إليه فيلسوفنا ويجعله أولاً ومنبأ للفكر والواقع هو وجود الله ، جازماً بأنه ليس فرضاً يفترض . وتأكيده السريعى أنه موجود حقاً ، ويستحيل على أن أرتاب فيه بدون أن أتناقض مع نفسى . ولو أمكننى التحقق منه حسياً أو فكرياً بحيث يصبح واضحاً فلا يعود متعالياً ، ومعنى تعالى السمو على كل تجريبية واختبارية وبراهين عقلية أو مجادلات نقدية ، والمقصود بالنقدية كنه نفسه .

وينطئى مارسيل ديكاكارت الذى يستنتج الوجود من الفكر ، فإن الفكر لا يتضمن الوجود بل ينبع منه . ويزيد على قوله هذا أن لا فلسفة صحيحة بدون توتر دائم الخلق بين الإنسان وبين أعماق الوجود . الوجود هو ما تحس وتكون لا ما تدرك بطريق الفكر ، فإن السر لا يدرك .

ولكن أيسوغ لنا إذا تعذر علينا الإدراك أن نقول بالمجهول واللامعقول جرياً وراء كيركغورد ؟ كلا إن مارسيل يرفض هذا الحل ويقول إذا تعذر علينا إدراك السر عن طريق المعرفة فلا يتعذر علينا أن نتأمله تأملاً عميقاً . لقد قال

كير كغورد بالطرفة ولكن الوثوب يفترض المسافة ، والوثبة تفترض شيئاً تثب إليه لتدركه كما يثب السباح إلى البحر ، غير أن صاحبنا لا يرى وجوباً للوثبة لأن السر حاضر أى أنك في البحر والماء يغمرك فلم الوثبة ؟ .

ولقد نسي الفكر أنه مغمور بالوجود في أثناء العملية الديالكتيكية كما نسي التلميذ أنه مرتبط بالمدرسة فيق في قاعة السينما . غير أنه متى عاد الفكر إلى التأمل الانعكاسي يعرف أنه في الوجود ، ولا يكون بمعرفته هذه قد اكتشف شيئاً جديداً بل تعرف إلى أصله ومنبعه . قد يصادف السباح محضرة يجلس عليها في البحر ، ولكنها لا تسببه وجوده في الخضم .

أتينا بهذه الأمثال لإزالة الغموض على قدر المستطاع ، ولأن اللغة توجب علينا التعبير ، وفي الحقيقة أن السر يستغلق على الإيضاح . وقد اضطررنا في سبيل التسهيل إلى التعابير الموضوعية فجعلنا البحر حاوياً والسباح محتوى . وإنما فعلنا ذلك تجوراً في الأداء فأقرب التعابير إلى الحقيقة القول بالحضرة . الحضرة التي تحبسها المتصورة ويقصر عنها كل تعبير .

وهنا مشابه بين مارسيل ويسبرس حين يتحدث عن القرب والهايات (Situations-limites) ولا يصح تسمية هذا التأمل حدساً ، لأنه نظراً لارتباط العقل بالله يكون البارى سبحانه منيراً طريقك . تقول منيراً لنبعد التشبيه عن المنارة لأنك متى جعلت الله كذلك فقد أنزلته إلى الموضوعية .

والغربة في هذا النور أنه قريب بعيد معاً فكلما دانيته فر منك . ويقول مارسيل في هذا الصدد : إنى كلما بلغت درجة معلومة من التأمل أحسب أنى أراه ، ولكننى لا أستطيع التوقف لأنظر نفسى راثياً كما أن الراكض لا يستطيع النظر إلى المرأة ليشهد نفسه راكضاً ، فنى وقف انقطع الركض .

ولو كان هذا النور يأتي مباشرة لصحت تسميته حدساً . ولكنه ينعكس بطريقة ملتوية ، وهذا الانعكاس ينير كثيراً من العوالم التي لا ترى بدونه . ولقائل أن يقول : ولكن من يضمن لنا وجود هذا السر ؟ أليس وجوده لغزاً ؟ ولكن في هذا (٢٤)

السؤال عود إلى الموضوعية، فوجوده ليس موقوفاً على رأيك. إن السر وجوده واحد فهو الذى يضع نفسه كما يضع أثلاج لونه الأبيض والعمل حالوته . وبعد، فلست مجبراً على الاعتراف بوجوده فإنه غير محسوس من جهة ، وغير خاضع للبرهان من جهة أخرى . ويفترق هذا التأكيد الأنطولوجى عن التأكيد الديكارتى ، الذى يكره الإرادة على التسليم بحجة الوضوح .

وإنه بالنظر لكونه سرّاً فهو لا يتجه إلى العقل ولا إلى الوعى الاختبارى، بل يتعالى عليهما ويتجه إلى التأمل الثانوى الذى هو الحرية بعينها، فلا إكراه مطلقاً . وفى وسع المرء اختيار اللامعقول والخلق وتفضيل الظلمة على النور . ويكفيك لهذا الانحدار أن تقطع التأمل كما تقطع المجرى الكهربائى فتهبط من التأمل العميق ، من «الفكرى» إلى التأمل الأولى، وتنحدر من السر إلى المشكل وتضع هذا المشكل أمامك كما توضع الجثة على المشرحة وحينئذ تعود إلى التساؤل أ يوجد شيء أم لا؟ وبتعبير أوضح هل الله موجود أم لا ؟ وهل تستطيع المعرفة إدراك هذه الحقيقة ؟ . وإنما المرء محمول على جعل الحضرة أو الاتحاد بالله علاقة موضوعية تشده نزولاً ، فلا يحول دون انحداره سوى الحرية الرافعة . الحرية تكشف لنا تلك الأجواء العلاء التى لا يدركها المترق فى الوحد ، الغائصة فى الموضوعية، بل الطيار المتعالى . وبقطع النظر عن الصعيد الدينى فليس أدل على أهمية الحرية وأجوائها من الفن ، سواء أكان شعراً أم رسماً، فإنه ينطلق يميناً حين إلى القيم التى تقصر عنها الموضوعية فلا ترفع إليها بصرها الكليل . الذات الحقة ذات مفردة لا تناها العمومية ولا تفرق فى الناسية والقوالب الجاهزة ، وإنما لذات حرة تفتح للسر أو تغلق دونه . الحرية هى فى صلب السر، لأن الأشياء المقررة الجاهدة كالأمور العلمية الواضحة لا تكون سرّاً . السر هو ما يتعذر عليك القيام بتحقيق حوله ، والحرية تستحصى على التحقيق لأنها لا متناهية . حريتك هى أنت ، وأنت

سر .

يتضح مما تقدم أن سر المعرفة لا ينفصل عن سر الكينونة ، أو الكنه

الأنطولوجي . والأنطولوجيا ، أو علم الكائن ، ليست وصفية لأن الكائن ليس من المعطيات أى الأشياء التى تراها كالنهر والشجرة . كما أنها ليست برهانية بل سلبية لا تقع تحت علم وإنما تنبع من الكائن . ولقد اتبع مارسيل فى الأنطولوجيا طريقة الظاهريات (*Phénoménologie*) . ولكن طريقته هذه متعالية عن كل ما سبقها من الفينومونولوجيا المعروفة . فلقد أُلِفَ المفكرون قبله طريقة المقابلات عند الكلام على الكائن ، فوضعوا الجبرية مقابل الحرية ، والجأمة مقابل المتحرك ، والساتيك مقابل الديناميك ، فلا بد لك من اختيار أحدهما ، إما الليل وإما النهار . ولكن صاحبنا يجاوز الاثنين معاً ، فالجأمة هو المتحرك ، والدائم هو المترسّن يجرى فى وحدة شبيهة بالنغم الموسيقى الذى ينسجم فيه الضدان . ولكن ذلك لا يتوَلّا القول بأن الكائن مترسّن أبدى ، ومن ثم إطلاق هذه الصفات على السر . إن المرء محمول على النعت فتراه ينعت الربيع بالخضرة ، والربيع بالزرقة والنار بالحرارة . أما كينونة الكائن فتشذ عن الوصف وتتمرد عليه . وما هذه النعوت إلا خارجية لا تخولك الدخول إلى صميم الكائن ، أى إلى كينونته ، بل تبقى *Métaproblème* . وتذكرك هذه الطريقة السلبية بالسييل الذى سلكه المفكرون القدامى وتابعهم عليه العرب بلجهة صفات البارى تعالى . الكينونة تعالى على الوصف والتمثيل والموضوعية ، وعن السؤال والجواب ، ويستحيل أن تكون موضوع مشاهدة أو مناقشة . وقد يخطر لك بعد هذا النفى كله أن سر الكائن ليس بشىء حقيقى لأن الشىء الحقيقى الواقع قابل الوصف . وقد يزين لك رأى مارسيل هذا أن تحسب السر مجهولاً فى المجاهيل ، غير أن صاحبنا ينفى هذه المجهولية ، وفيه هنا إثبات لحقيقة الكائن . الكينونة ليست فكرة فهى أعلى من كل فكرة ، هى الحضرة التى لا توصف ، ولكنها الحضرة الغنية التى يستمد منها الإنسان بدون أن يستطيع تمثّلها ولا إحرازها .

سر الكائن ليس الذى بلغه التأمل العالى وليس الكينونة الشاملة التى يقول بها الميتافيزيقيون ، ولا تلك التى يقول بها هيجل ، بل الكائن انشخصى الواقعى الذى

نلقاه هنا من خلال اللحم والدم . وبقلدر ازدياد شخصيته يزداد كيانه .
 إنا نصادف الكائن في حياتنا الخاصة وعلاقتنا الشخصية . وما هذه الحياة
 إلا مرآة تنعكس عليها أنوار اللانهاية . وقد أشرنا عند الكلام على الحب إلى
 الطريقة التي يسلكها مارسيل ، فيدرك بوساطتها الله من خلال نفسه ومن خلال
 الآخر . فالآخر ليس كية مهمل . ويزعم مارسيل أن الذي مهد لضلالة
 المفكرين هو تطرفهم بالتزام أحد رأيين . فمنهم من نظر إلى وحدة الكائن وتعاليه
 فقط وأسقط من الحساب سائر الكائنات . ومنهم من قال بالعكس ، أى نظر إلى
 الكائنات واعتبر الكائن بذاته من قبيل النفل والتوهم ، فقامت القيامة بسبب
 هذين الحدين واثارت المعركة بين الواحد والمتعدد .
 أما مارسيل فيسلك السبيل الوجودى أى الشخصى كما رأيت في الحديث
 عن الحب . ويعتمد لذلك مقولتين : مقولة الملء ومقولة اللقاء . ويستتضح لك
 معناهما عما قليل .

في بعض الأحيان تبلو لنا الحياة وكأنها قفر رهيب ، فتشحب الألوان وتبهت
 القيم فلا نهم لشيء ولا يروقنا شيء ، ويتضعف الفكر فلا يدرى أين يستقر ،
 ويعترينا الضجر ويرأى لنا الكون آلة لا معنى لها . وتلم بنا المصائب فتجوف
 النفس وتحدث فيها فراغاً هائلاً . ولا تستطيع النفس أن تصبر على هذا الفراغ
 فتطلب الملء ، ويقوم الصراع بين الشوق وبين الفراغ . ويتشوق الإنسان إلى
 الغبطة والحب والإلهام ليسد جوعه . الصراع بين الجوع والشبع أرفع وأجل من
 الصراع بين الواحد والمتعدد ، فهو الذى يكشف لك حقيقة الكينونة التي تشدها
 عبثاً عن طريق العقلنة والتجريد . الكينونة في صميم هذا الإنسان . وإن مقولة
 الملء هذه لا تفترق عن مقولة لقاء الصديق . وقد ذكرنا في باب الحب معنى
 الصديق ، فهو (الأنت) لا (الهو) .

افترض أنك اجتمعت بمريض في المستشفى الذى كنت فيه منذ عشر سنين
 فأصبح صديقك ، واستمرت هذه الصداقة ، برغم البعد وسوء الظروف الخاصة ،

وثبتت المودة على المحن . أما الالتقاء فليس له معنى ميتافيزيقي بحد ذاته، لأنه وليد الاتفاق، ولكن ثبات الصداقة هو فوق الاتفاق . وأنت حر في هذا الاستنتاج لا مكره ، كما أنك حر في خلق معنى على الألم الذى يعتريك من جراء مرض مثلاً، فتخلق من المحنة عزاء وأجراً .

وليس المعنى شيئاً موضوعياً تلمسه ، ولكن تأويلك له هو الذى يخلقه ، فقد يكون الأمر على العكس وتحملك المحنة على السباب والتنمر بدلا من الصبر والأجر . إذن فالثبات على الولاء برغم البعد - وكان فى وسعك النسيان - والعزاء فى المرض - وكان فى وسعك التنمر - قد أتيتهما بملء حريتك .

فهل تكون الحرية خالقة لهذا المعنى أو لهذه القيمة قيمة الصداقة والعزاء ؟ كلا ، إنما الحرية استجابت لنداء الوجود المقدم على الفكر ، ولم تخلق خلقاً بل اكتشفت اكتشافاً ، أى أنها أزاحت النقاب عن شيء موجود . والوجود هو الذى وجه الفكر إلى الاكتشاف ، وكان فى الإمكان رذل الصديق والتنمر من المرض بقطع التأمل العالى أو التفكيرى ، قطع المجرى الكهربائى لإحداث الظلام ، أنا حر بين النور والظلمة ، بين الأمانة والخيانة .

قلنا إن الوجود هو الذى يوجه الفكر ، فلا يكون المعنى الذى تكتشفه الحرية تعسفياً ، بل مستنداً إلى أساس ، فإذا نسمى هذا التوجيه ؟ نسميه القيمة التى من جوهرها أن تكون شفاقة فيقرأ الإنسان بوساطتها معنى إنسانيته .

القيمة ليست موضوعاً ولكنها جوهر يرافق العقل فينيره . والقيم إذن جواهر متوسطة بين الوجود والعقل . القيم هى سلطان الوجود على العقل، وبها ينكشف الكائن لذاته ، وتكون القيم مصونة حيث يبق الكائن مصوناً . وليس المقصود بالكائن هنا الكائن الموضوعى بل السرى الذى يتصل وجودى بوجوده .

ثم إن القيم لا تكون إلا متصلة بكائن متجسدة فيه ، فإذا فصلتها عنه غدت متحفاً مرصوفاً على شبيه الجواهر المعقولة التى تلهت بها الفلسفة زمناً طويلاً . فما

معنى العدالة والفضيلة والعفة إذا لم يكن هناك رجل عادل فطن عفيف ؟
الكائن والحرية والقيم ثلاثة أقانيم مرتبطة ، إذا أسأت إلى واحد منها أسأت
إلى الآخرين. تصور أنك أشعلت كمية من البترين فيحصل لديك ثلاثة مظاهر ،
البترين المحترق ، وحرارته ، ولون اللهب . فإذا حاولت خنق اللهب بأن صببت
عليه الماء فقد أضرت بالحرارة وبالبترين .

لم يخطئ من قال إن الحياة دار محنة ، ولكن لم يقذف بنا إلى العالم كما
يرى بالطفل في غابة مليئة بالضواير ، فليس الإنسان في عزلة بل في مجتمع ،
خلافاً لزعم سارتر . وكما أخطأ سارتر في تصور العزلة وقال بالحرية الفوضوية فقد
أخطأ من قال بأن على الإنسان اتباع طريق مقرر . إنه يسلك الطريق بملاء
حريته غير معصوب العينين ، بل مستنيراً بالقيم ، وتكون هي المرشدة له في
الاختيار الحر . أما سارتر فيقلب الآية ويختار القيم ، أى يجعلها تبعاً للفوضى ،
وتكون حاله إذ ذاك شبيهة بمن يمد يده إلى بئر مظلمة ، فقد تقع على الماء وقد
تقع على حية أو عقرب .

ويضرب مارسيل مثلاً على كون القيم في الإنسان فيقول : عندما يحاول المرء
تذكر اسم غاب عن خاطره ، لا يعتمد إلى المقابلة بين الأسماء ليصل إليه ، ولكنه
يشير ذاكرته كما يورى القادح الزند . وبذلك ذلك على أن الاسم كان في خاطره
كامناً مخفياً .

على الحرية أن تستنير بالقيم لا أن تتخبط في الظلمة ، فالظلمة هي العبودية
بعينها . في ضوء القيم تلقى الكينونة والحرية وتتعالى على المحنة ، ولكنك متى لقيتها
لا يتيسر لك أن تنام على أكاليل غارك ، فالمعركة تظل موصولة ، إنما الحياة
صراع ، والذات ، أى الإنسان ، ليس نقطة انطلاق ، بل هو الغاية وإكليل الظفر
الإنسان في دار محنة ، وإنه لغز لنفسه وسؤال ، فالحياة تناديه وعليه أن يجيب .

مرتبة الإنسان

قال ديكارت ، ناظراً إلى الفكر أولاً : أنا أفكر ، إذن فأنا موجود . ويقول مارسيل : عند ما أقول أنا موجود فلأنما أنظر إلى وجودي المتجسد ، لا إلى وجودي الفكري ، وبعبارة أوضح فإنني أنظر إلى جسدي . وفي ذلك نزعة من الداخل إلى الخارج ، أى أن جسدي يدلولى بارزاً ظاهراً ، فلو قلت أنا الظاهر لقلت حقاً أنا ظاهر لنفسى ولغيرى كما أن غيرى ظاهر لنفسه ولـ . وذلك أمر واضح ، غير أن الصعوبة تبدأ عند تحديد علاقتى بجسدي . أتراها علاقة الملك ، فإذا كان ذلك فهل هو مالكى أم أنا مالكة ؟ ، أهو آلة فى يدي أم أنا الآلة ؟ .

ونستحسن قبل التوسع فى الموضوع ، تلخيص صفحة من صفحات كتاب مارسيل (الكون والملك) فتكون المصباح الذى ينير طريقنا فى بحث مرتبة الإنسان . قال المؤلف ما مؤداه : من ممتلكاتنا ما يطغى علينا ويستبد بنا فنقف حياله كالأصنام ، لأن هذا الملك من باب الصنمية (تصور النقود مثلاً) .

ومن ممتلكاتنا ما يقودنا إلى الحياة والخلق فيكون مادة للحياة التابضة والإبداع ، وتلك حال البستاني فى روضته ، يعمل على تشذيب الورود وإجراء الماء السلسال ، وحال الموسيقى بإزاء الكمان الذى يخلق منه الألحان ، فمثل هذا الملك تجرى فيه الروحانية فيعود كبنوة أى وجوداً . وحيثما يكون الإبداع والخلق تنعدم الفروق بين مالك وملوك ، ويظهران فى وحدة حية .

ويتطرق مارسيل فى الملك المادى إلى ما يزعمه الناس أفكارهم وآراءهم . وحسبان الأفكار والآراء من نوع الملكية له نتائج خطيرة سيئة ، إذ يبعث على الزهو والاعتداد بالنفس ، ويقف الإنسان حيال رأيه وقفته أمام الصنم الذى يسجد له .

ومن هنا ينشأ التعصب النعيم مهما تنوعت وجوهه ، ويصبح الإنسان عبداً وطاقية في آن واحد . أما الفنان والمفكر الأصيل فيبعدان عن هذا التحجر وعن السقوط ، لأنهما خلاقان منفتحان للتجدد وأبوابهما مشرعة للنسيم المنعش ، والأولوية عندهما للوجود للكينونة لا للملك المستبد المستعبد .

وأفضل السبل لتجاوز خطر التحجر وعبادة الذات هو الحب الذي يفضي إلى الأنت لا إلى الأنا ولا إلى الهو .

بعد هذه الصفحة المارسيالية نعود إلى الجسد .

أفيجوز لي أن أنظر إليه نظرة المالك إلى مملوكه ، أي نظرة موضوعية ، وفي هذه الحالة أكون أنا في جهة وجسدى في جهة أخرى ؟ وهل يستتج من معكوس هذا المعنى أتى وجسدى واحد ، فيكون الأنا مرادفاً لجسدى فقط ؟

أما إذا كان الإنسان جسداً فقط فقد ضاع الأنا (Le moi) وحينئذ نصح نظرة الماديين المنكرين الروح القائلين بوجود الجسد وحده ، ويستتج من هذا أنى لست جسدى ولست مختلفاً عنه ، فالمسئلة تتعالى عن الاعتبارين ، لأن علاقتى بجسدى فوق التشبيه والموضوعية ، فليس بينى وبين جسدى اندماج ولا انفصال ، حتى ولا علاقة بل مشاركة ومساهمة . إذن فالكينونة في عرف مارسيل هى المساهمة ، والمساهمة فوق الموضوعية . ولكن هل تنتهى حدود الكائن عند جسده كما تنتهى حدود بستانى عند حدود بستان جارى ، وكما ينتهى البحر عند الشاطئ ؟ كلا ، بل تمتد المشاركة إلى الكون كله ، فكما يتعذر عليك فصل الأثير المتشتر فوق بلدين متجاورين ، يتعذر عليك فصل ذاتك عن العالم .

إن علاقتك بجسديك وبالعالم سر يكتشفك من جميع نواحيك . وكما أن السمكة لا تستطيع الانفصال عن البحر لتخرج إلى اليابسة ، وتأمل زرقته واتساعه وحدوده والشواطئ التى تكتنفه ، فكذلك يستحيل على الإنسان أن ينفصل عن الكون ليتأمله . العالم والحدود غير واضحة بينى وبين جسدى ، وبينى وبين

العالم ، وبينى وبين الآخرين ، بل متداخلة .
وليس أدل على ذلك من التأثير المتبادل بين الناس ، فإن الاقتناء بفلان الطيب السيرة والسريرة يؤثر فيك ، كما أن العشرة الرديئة تفسد الضمائر الصالحة .
وقد تتأثر بكتاب نفيس فترجع عن غوايتك إذا كنت ضالاً . والخلاصة أن العلوى الاجتماعية بوجوهها المتعددة ، من انتشار الأزياء ، إلى الخلاعة ، إلى القداسة ، إلى الروح الحرية ، تؤيد تمثيلنا لسر الكينونة بالأثير الموصول .

ومسئلة المشاركة هذه تحل مشكلة اتصال الإنسان والكون بالله . وما دمت أنا الإنسان متصلاً بهذا الكون فأنا مثله سرمدى ، ولا يكون موقفى منه موقف المتفرج فى قاعة السينما . فلا أتساءل متى بدأت الرواية ، وكيف تمت قضية الخلق وتكوين العالم . ولا أتصور الله إذ ذاك صانع فخار يحبل التراب ويصنع منه الأباريق . مشكلة الكون مرتبطة بمشكلة الإنسان ، وهى متعذرة الحل لأن الإنسان ضمنها مثله مثل الجالس على الكرسي يتعذر عليه رفعه ، لأنه يضطر لرفع جسمه أيضاً وذلك مستحيل ^(١) .

كل تصور موضوعى ، وكل حديث عن معرفتنا بالله وعلاقته بالعالم باطل ، وباطل أيضاً اعتبارنا الله حقيقة شائعة . الإله الحق هو إله شخصى والكينونة ليست مشكلة ولكنها سر ومشاركة . والمشاركة تفترض الانفتاح ، وكما تستطيع الانفتاح على جسدك ، وعلى الآخرين ، وعلى الكون والله ، تستطيع أيضاً الانفلاق والانقباض فأنت حر فى تلبية الدعوة وفى ردها ، حر فى اعتبار جسدك مملوكاً أو اعتبار ذاتك عبداً له . بوسعك أن تتحرر أدبياً إذ تجعل من جسدك أداة للفجور ، كما تتحرر حيوانياً بقتل ذاتك .

ولقد ضل ضلالاً مبيتاً من سمى الفجور والانتحار حرية ، فليس من الحرية فى شيء أن يطفى عليك جسدك فيتركك إلى المرتبة الحيوانية أو أدنى ، وليس من الحرية بشيء أن تطفى عليه فتستعبده . ليس الجسد طاغية ولا عبداً ، إنما هو

(١) لقد كررنا هذا المثل غير مرة تسهلاً للبحث .

خادم فاحرص أن يكون أميناً ، إنما الحرية هي الحرية الخلاقة لا الهدامة .
قلنا إن نظرة الإنسان إلى الكون نظرة المتفرج في قاعة السينما هي نظرة
خاطئة ، وبحسب بعض المفكرين العاملين أن الدواء لهذه الحالة السينائية هو
العمل واستخدام الكون منفياً ، فيقبلون عليه بالمعمل والآلة باعتبارهما كل شيء .
وفي الحقيقة ليس أضر بالإنسان من التقنية لأنها تفصله عن الكون تماماً . وقفة
المتفرج نصف مصيبة ، أما عبادة الآلة فمصيبة كاملة .

قيل إن شاباً شرقياً قصد باريس ليدرس الهندسة ، وكان طالباً رضيعاً يعتزل
في غرفته وينصرف إلى الدروس بكل ما أوتي من قوة ، حتى ليكدره طنين الذبابة ،
ولسوء حظه كانت تقطن فوق غرفته سيدة مولعة بالكلاب ، وقد تجمع لديها من
النواهي النوايح أربعة تلقى إليها بالعظام وفضلات الطعام كل مساء ، فتهاوش
وتتنابح وتعلو الضجة وثور ثائر الطالب المسكين . وعيل صبره فكتب إلى
السيدة بذلك وشرح لها ما يلقي من الكدر ، فباعت الكلاب حالاً واستعاضت عنها
(بكنجة) تعزف عليها في العشايا والإصباح . وطاب لها الغناء فكان صوتهما في
المسامع أثقل من الرصاص النائب ، فكتب إليها الشاب : ما كان أرخم صوت
الكلاب ، أعيدتها !

سقى الله موقف المتفرج على الكون فالآلية والتقنية والمنفعة يدون الروحية
السرية أشأم من كلاب السيدة المذكورة أعلاه .

المشاركة هي افتتاح على الآخرين ، لا اعتبارهم ذئاباً على طريقة سارتر ،
افتتاح لفهم الله والشعور بوجوده ، فوجوده ليس موضوعاً ولا فكرة بل منبع
الفكرة . ويهمه سبحانه أن تؤمن بوجوده ، فلو كان موضوعاً أو مشاعاً لما همه
ذلك . ومن هنا نشأت أهمية الإيمان ، وهو أول الفضائل الإلهية .

والإيمان يختلف عن الرأي ، فهو الاعتقاد بحقيقة شخصية أو فوق الشخصية
تستطيع مناجاتها ، وهي متعالية على كل حكم ورأى ، وجدال ومناقشة ، إنه
الأنت المطلق ، لا الهو .

ولا يُنام على الإيمان كما ينام على أكاليل الغار ، فالإنسان مسافر دائم السير في الزمن ، دائم المحنة ، وتنتهى المحنة والسفرة بالموت .

الموت هو الممكن الذى لا ريب فى وقوعه ، وهو أقطع ما ينتظرني ، فهل يجوز أن أخلص من الانتظار الرهيب بالانتحار ؟

كلا ، إن حريتي التى تفتح لي باب اليأس هى الكفيلة بفتح باب الخلاص ، إذ تدعوني لكيثونة بعد الموت ، وتتعالى على الموت لا عن طريق المقابلة والموازنة بين موضوعات بل عن طريق المشاركة السرية ، لا عن طريق الملك . فعند ما أجعل جسدي وإيماني في عداد الممتلكات أسقط في الموضوعية التى تنفضي إلى اليأس ، وحينئذ تجرني الحرية إلى الانتحار . سبيل الخلاص هو التفكير العالى الخلاق المرتكز على الثقة ، المفضي إلى الرجاء ، المتعالى حتى على الموت نفسه .

الإنسان يلبى نداء الوجود بملء حريته ، فخلاصه بيده ، وكيثونته صراع ، إذ يدفع الرفض بالإيمان واليأس بالرجاء . ومن جوهره أن يتزل إلى ساحة النضال لا ليشهد بل ليكون شهيداً للحق ، لا متفرجاً يتلقى الحوادث كما تتلقاها آلة التصوير بل كما تتلقى الأرض الحصبية حبة القمح فتسبغ عليها من غناها . وهذه القابلية للخصب هى في جوهر الإنسان ، أى أنه منفتح يتلقى الآخرين والعالم والله . وهذه القابلية الحصبية هى التى تعود فتعطى وتنمو في حقل الفلاح ، ورسم الرسام ، وشعر الشاعر . وبقل ما يتسع استعداده للأخذ بتكاثر عطاؤه ، فأرهف الشعراء إحساساً أوفرهم عطاء . الأرض تأخذ الحبة وتحيلها سنبلة ، هذا هو معنى الشهادة ، فيكون الأخذ والعطاء واحداً .

ويضرب مارسيل مثلاً على الشهادة بما ملخصه :

إن رجلاً قرأ في الصحف خبر اتهام فلان بجريمة السرقة مثلاً ، فلتقاه في أول الأمر على أنه نأبأ عادى من قبيل القيل ال (on) (ويكون القارئ في دور التأمل الأولى فقط إذ ذاك) . وبأنى دور التأمل العالى فيهم القارئ لأمر فلان ، ويعيد قراءة الصحيفة فيستيقظ فيه روح الحق الخلاق ، وينيره فيرى وقائع التهمة على

ضوء آخر . ويختلف تقديره ، ويتجاوز في الرأى إلى الاعتقاد ببراءة فلان ، حيثند يبرز إلى الساحة ويواجه رأى الحكام بشجاعة ، والشجاعة أم الفضائل التى يتحلى بها الإنسان ، وفيها التعالى على الناسية أى ال (on) والاختباء وراء الجمهور . إذن فالإنسان المفكر هو شاهد خلاق ، فإذا كان من شأن التأمل الأولى أن يطلعه على الحوادث (الموضوعات) فن شأن التأمل العالى ، وهو الفلسفة الحقة بنظر مارسيل ، أن يشركه فى الكينونة . من واجب الأرض التى تلقت الحبة أن تشارك فى الإنماء والخصب . الفلسفة ليست علماً بل شهادة وخصباً ، هى قلق وجودى ، هى اضطرابك لحالة المهم البرىء ، فى المثال المتقدم ، لا مفكك متفجعاً وانعزالك واختباؤك وراء الجمهور . لقد كان فى وسعك الانطواء والعزلة ، غير أن تجاهلك وجود الآخر ضلالة وسد أذن عن صوت خفى يهيب بك قائلاً : إذا لم يكن الآخر موجوداً فلست أنت بموجود أيضاً .

الكينونة سر فينا وسر من حولنا كامن فى هذا التوق إلى المشاركة ، فن سد مسمعه ولم يلب النداء فقد اختار العلم .

ليست الفلسفة علماً يلقى ، كما أنها ليست ذاتية (subjectivité) بل تتعالى على الإثنين ، على الذات والموضوع .

لقد قال مارسيل بالسّر غير أنه لم يجعله مجهولاً ، بل سلك إليه التأمل العالى ينقذه من اللامعقولة والخلط حيث وقع كيركغورد .

إنه جعل التأمل وجودياً بما وضع له من نهج مبتكر .

حول الإيمان والإلحاد العصري

يقول مارسيل في محاضرة ألقاها بعد اعتدائه إلى الإيمان بوضع سنوات (١٩٣٤) إنه لم يبلغ مرحلة الإيمان إلا بعد عناء ومشقة وسلوك طريق وعمر ، كثير المنعطقات . لذلك تراه دائم العطف على الذين ما برحوا في الطريق . وتحمله نفسه الشفافة الودیعة على القول بأنه على الرغم من اعتدائه واستنارة نفسه ، فما فنى بعضها في الظل ، لذلك يحزن هذا البعض المظلم إلى مسايرة الرفاق المتخلفين في الدرب ، لعل هذه الرفقة تشجعهم على الاتجاه شطر القمة فتدل عليها من أنكرها ، ويحلل نظرة الملحد إلى الإيمان فيقول :

يزعم الملحد أن الإيمان لفظة لا معنى لها ، فهي إما وليدة ضعف لم يقع فيه ، وإما حظ لم يصبه (ولا تحسبن الملحد مخلصاً في زعمه فهو يحسب المحظوظين ضعفاء) ، وإما أن يزعم صادقاً أن الله لم يلهمه بعد ، ويكون موقفه إذ ذاك موقف الكفيف البصر ، يرى الآخرون ما لا يراه ، تلك كانت حال مارسيل قبل الالتهاء .

ويرد على هذه المزاعم فيقول : إن الإيمان فضيلة ، والفضيلة قوة لا ضعف . ولو تواضع الملحد لما زعم هذا ، ولكن كبرياء العقل حالت دون الوداعة . وإنما الملحد ينحى على المؤمن هذه الوداعة نفسها ويتهمة بالجن ، لاعتقاده بالثواب والمملوكات السماوى ، ويحسب ذلك تعامياً مقصوداً عن حقيقة هذا العالم المؤلة وهرباً من مواجهة الحقيقة .

أما القول بالتهرب فباطل ، إذ يؤمن الإنسان وهو في أرفع حالات الغبطة كما وقع لمارسيل نفسه . ولكنها حالة فردية ، والملحد يريد التعميم فيتنكر لكل شيء

تعتبر البرهنة عليه والإقضاء به ، ويمتنع الإجماع عليه والافتناع بصحته ، فإذا رفض رجل الشارع الموافقة على الإيمان فقد سقط المشروع من أساسه . ولكن ما هي الحالة النفسية التي تحمل الملحد على اتخاذ هذا الموقف ؟ .

هي البغضاء التي يكنها الفقير للغنى ، هي حسد المعلم للمالك . الملحد الذي يطعن على الذاتية والعاطفية ينطلق منهما مدفوعاً بعاطفة البغضاء والذاتية الحاسدة . ألا ترى أن التشاؤم يصدر عن رجل أخفق في الحياة ، فكان حرباً على نفسه وعلى الآخرين ، وكذلك القول في الملحد .

بقي أن نتصور موقفاً وسطاً بين الطرفين ، هو موقف المشكك الذي يقول لك : أنت ترى ولكني لا أرى شيئاً ، ولا سبيل للقول الفصل . ولكن هذا الموقف يصح في الأشياء الموضوعية التي تستدعي الإبصار ، فأقول لمن كان أحد مني بصراً تعال قف مكاني وانظر لعلك ترى شيئاً ، أو ذق هذا الشراب لعلك تجده طيباً .

ومثل هذه الحالات لا تصدق على الإيمان الذي ينصرف إليه الإنسان بكلية لا بعينه ولا بفيه ، ويستحيل أن يقوم إنسان مقام آخر ، كما يقوم ناطور مقام ناطور .

ليس الإيمان حالة من حالات النفس ، أو حالة داخلية موضوعية ، إنها أعمق من هذا كله ، لأنها سر يكتنف الإنسان ويتعالى على الحالات النفسية ، فالفرق بين المؤمن والمشكك كالفرق بين الأعمى والمبصر .

وكلما ازداد المؤمن إيماناً أدرك أن الإيمان ليس من إنتاجه بل تلبية لنداء لا إكراه فيه من قبل المنادى ، إذ لا يؤمن إلا الإنسان الحر . وفي وسعه أن يسد سمعه ، ويساعده على هذا الصمم المختار مدنيتنا الحاضرة التي تعتبره مجموعة وظائف ، متى صار المرء إلى هذه الحالة أصبح إيمانه قشوراً طقسية تريد الملحد رسوخاً في كفزه .

وقد يعرض لهذا المتناوم عن الإيمان حادث يوقظه ويفتح بصيرته ، فالإيمان

كامن في أعماق نفسه ، لو تنزل عن كبريائه . وكأين من غطريس نهج نهج
 نيتشه حاسباً كبرياء الرفض بطولة لجرد أنها ثورة . فإذا صح هذا الرأي الفاسد
 فلماذا تعد ثورة الغطرسة هذه بطولة ولا تعد كذلك الثورة الجنسية وسائر أنواع
 الثورة . وقد يتسلح الكافر بالله ، للطنن على الإيمان ، بالبائسين الذين قضوا
 هدفاً للمظالم والآلام وسائر أنواع الشقاء متخذاً من مشكلة الشر وسيلة للوجود .
 إن الواقع يكذب هذه المزاعم الكفرية لأنك تجد المؤمنين بين المعذبين المتألمين ،
 لا بين السعداء المغبوطين . الشقاء ليس عقبة في طريق الإيمان إنما العقبة هي
 الغنى الباعث على البطر والغلو في الترف . وإن بين الغبطة والموت الروحي قرابة
 صميمية ، فمن أخذته نشوة السعادة الدنيوية الزائفة فليس من الهاوية يبعد .
 « ترقب زوالاً إذا قيل تم »

وهناك نوع من الغبطة يختلف عن السعادة الزائفة ، ألا وهو القرع الملازم
 للرجاء والمحبة ، المرافق للانفتاح الروحاني الذي نبه إليه برغسون في كتابه النفيس
 (مصدرا الدين والأخلاق) . الانفتاح هو المطلق على النور السماوي الذي لولاه
 لكانت الحياة علماً هائلاً . ولو عرف مارسيل صاحب (مذكرات جريج)
 لاختاره شاهداً لا تدفع شهادته ، حجة تلقم الجاحدين أحجاراً . لقد أصبت
 يا مارسيل ! فالتألمون هم الذين يشهدون للحق ويؤمنون بالله واليوم الآخر .
 الجاحدون يعتبرون الدين في جملة الأمور العتيقة البالية ، ذلك أنهم ينظرون
 إليه كفكرة موضوعية ، أو كطقس وعادة لا كينبوع حياة . ألا ترى أن من
 ينظر إلى الزواج والولادة والموت نظرة خارجية موضوعية لا يرى فيها شيئاً جديداً ،
 فهي حوادث قديمة يقدم الحياة في نظره السطحي . ولكن الشاب المقبل على
 الزواج ، والمرأة التي تنتظر مولوداً ، والمريض المتخوف من الموت ، ينظرون إلى
 هذه الأمور بمنتهى الاهتمام وهي بالنسبة إليهم أجدد جديد .

ولعل أهم أسباب الإلحاد العصري ثلاثة :

(١) الفلسفة العقلية النورية (ب) التقنية أو الآلية (ج) الأولوية الحيوية :

(١) لا يخفى أن الفلسفة النورية هي الموجة الكفرية التي اجتاحت فرنسا في القرن الثامن عشر بفضل فولتير وأضرابه من رجال دائره المعارف المتبجحين بتمرد العقل . وقد تعاطف عدد المردة في القرن العشرين وأنكروا اجتماع العلم والدين ، فشعارهم العلم مقروناً بالكفر . أما الدين فأسطورة وحديث خرافة .

لهم عصريون ، ولا يجوز لعصرى أن يذهب إلى المعبود أو أن يؤمن بالبعث . إنهم تقدميون ، وهذا العصر المشرون يتعالى على العصور كما تتعالى قمة الحملايا على جبال الأرض جميعاً . فليتنظروا من النوروة إلى المضربات والوهاد المتتهقرة في السفح ، فكلما تولت الأعوام حملت الإنسان شطر النور .

ومن مزاعمهم أن الإنسان في جاهليته كان يحسب الأرض محور الكون وبعد نفسه سيدها ، غير أن العلم أثبت أن الأرض وسيدها ليسا بالقياس إلى الكون شيئاً مذكوراً .

أجل إن الملحد الذى ينظر إلى الإنسان موضوعياً يراه شيئاً بين الأشياء ، وحيواناً يفتقر عن الحيوانات بالدرجة لا بالنوع . أما المؤمن فيرى الإنسان سيد الكون لأنه قيس من النور الإلهى .

(ب) أما السبب الثانى للإلحاد فهو التقنيقية الآلية التى تهدف إلى استخدام المادة وترقيتها فى سبيل المدنية ، واطراد التحسين فى الآلات . ولا مشاحة أن بين السيارة الأولى أو المنطاد الأول ، وبين ما نشاهده اليوم من اطراد ترقية وسائل النقل وأسباب المدنية ، فارقاً عظيماً . فن نظر إلى العالم من هذه الكوة رأى مسرحاً هائلاً يسعى فيه المرء إلى استعباد الآلة ، إلا أنه فى الحقيقة يصبح عبداً لها . وبدلاً من أن ينيرها بفلسفته يستتير بها ، وهى لا تلقى عليه من أشعتها الضئيلة إلا ما يزيد فى ارتياكه . لذلك ترى أعرق الشعوب فى الآلية أبعدهم عن الروحانية وأدناهم إلى السطحية ، وإيضاحاً لذلك نروى النادرة التالية . وبرغم أنها كالأساطير ، فإنها كالأساطير أيضاً تعبر عن حقيقة واقعة .

قيل إن أميركياً أيقناً جاء روما والتمس مقابلة الحبر الأعظم ، ففُضرب له

الكردينال رئيس التشريفات موعداً وحدد نصف ساعة للمقابلة . وأبطأ الزائر
فدخل رئيس التشريفات على الخبر الأعظم ليذكر الأميركي باقضاء المدة ،
فوجد البابا والزائر واقفين ، وسمع الأميركي يقول : سبعة ، فيجيب البابا كلا ،
ثمانية ، كلا ، عشرة . كلا . وأخيراً انصرف الأميركي وابتسم الخبر الأعظم
قائلاً للكردينال : أتعلم ماذا يريد الرجل ؟ قال لا . قال : إن هذا الأميركي يمثل
شركة زيوت Socony Vacuum ، وقد اقترح على إبدال عبارة (secula
(siculurum) التي تكرر في آخر الصلوات) بعبارة سوكوني فاكوم إعلاناً
عن زيوت الشركة ، مقابل سبعة ملايين دولار مستويماً ثم زاد في المبلغ حتى بلغ
العرض عشرة ملايين .

التقنية تؤمن بالآلة وتنكر الله لأنه لا آلة ولا معمل .

قال لي أحد أصدقائي من الأطباء الملاحدة ذات يوم : إنى لا أؤمن بوجود
الروح ، ما لم أشاهدها ، في أثناء التشريح ، على حد المبضع . وحضرني النكتة
فأجبت : لنتك قلت في أثناء عملية جراحية ، إذ يكون الإنسان حياً ، أما التشريح
فيقع على الجثة ، وطبيعي ألا تشاهد الروح أبداً . وهذا أيضاً طبيب تقني .
(ج) أما العنصر الثالث الذي يعين على الإلحاد فهو الأولوية الحيوية ،
ومعنى ذلك تقديم الحياة باعتبارها مصدراً للتقويم .

لا ريب أن نيتشه أثر تأثيراً عميقاً ، من هذه الجهة ، بمحاولته تهديم القيم
ووضع الحياة أساساً ، واعتبار إرادة القوة نقطة انطلاق . ولا تفرق هذه الفكرة ،
كثيراً عن مبدأ التقنية فقد تحدث الآلى عن الشعر ، أو الموسيقى أو عن الدين
فيحييك : وماذا يحمى ذلك ، وما منفعة في الحياة ؟ .

قيل إن أحد التقنيين شهد تمثيل رواية عتليا — وهي في رأى فولتير أروع
روائع راسين — وبعد انتهاء التمثيل سأل بعض رفاقه عما يراد إثباته من وراء التمثيل ،
وعن المنفعة العملية التي تنجم عن الرواية .

وليس من الغرابة بشيء أن يتبرم بحديثك أميركي أو متأمرك تحدثه عن
(٢٥)

أسرار ما وراء الطبيعة . ولكن من الغريبة بمكان أن يتجه المؤمنون أنفسهم إلى اعتبار الحياة مصدراً للتقويم زاعمين أن الخير هو النافع ، والشر هو الضار المنافي للحياة .

وليس المقصود بالحياة العامة ، بل الخاصة ، أى حب الذات ، وهى كما تعلم الناحية الحيوانية من الحياة بحيث يكون الإنسان وحياته شيئاً واحداً ، فمن أنفق حياته ، أنفق ذاته — فى عرفهم —

ومن أخطر المذاهب وأعرقها فى الشر ما ذهب إليه أئدره جيد مؤلف (كوريدون) أى اللواط الفنى ، فإنه إكراماً للحرية يحرم على الإنسان أن يتعالى عن حياته فيتحكم بها ، إذ يقول لا علاقة لماضيك بماضرك ، فاقفص عنك غبار الماضى واستسلم للحظة الحاضرة ، فلا تقطع على نفسك عهداً ، ولا تنقيد بمستقبل بل خذ كل لحظة منفردة ، ففيها لذة الحديد والطراقة التى لا تنضب أبداً .

قال كيركغور ومن تابعه من (الأوادم) بتسمير اللحظة وبالمهنية الأبدية . ويقول جيد وأضرابه بتجديدها ، وتجديدها يوازى تبديدها ، وبالنتيجة تبديد الحياة كاللحان . وكثيراً ما يفضى هذا التبذير إلى القنوط والانتحار ، ويكون المتحرون من الجليديين السارترين ، وقصارى القول من الملحدين .

الحقيقة أن الإنسان ليس حياته فقط ، فهناك شئ يتعالى على حياته وهو كينونته أى وجوده ، وتعبير آخر هناك نفسه (son être) وهى التى توحى إليه بالتضحية والاستشهاد والتعالى .

كينونته هى السر الرفيع المقدم على الحياة فأنا موجود قبل أن أعيش . ولكنى متى عشت تصبح كينونتى فى خطر فيجب على إنقاذ وجودى ، وهذا الإنقاذ هو الذى يخلع على الحياة معناها لأنه فوقها لا دونها . الحياة هى الوادى الذى تنفذ إليه النفوس المتصلة بالسر الأعلى ، بالله ، إذ تفتتح لاستقبال نعمته انفتاحاً حرّاً . ومحسن بنا أن نوجز رأى مارسيل فى الحرية ، فرى القارق بين حرية المؤمن وحرية سارتر وأضرابه .

يقول مارسيل : يم يجب الإنسان ذاته إذا تسامح عن الحرية . عما إذا كان يفعل ما يريد أم لا ؟

ليس الجواب سهلاً بهذا المقدار ، إذ كثيراً ما يلاحظ المرء أنه يفعل ما لا يريد .

ولكن حيال هذا الموقف أية قيمة تبقى لقول السجين الذي يزعم أنه يمارس حريته ؟

معنى ذلك أن الحرية غير مرتبطة بالتنفيذ . ودفعاً للالتباس يجب التمييز أولاً بين الإرادة والشهوة ، لأن الإرادة تنتفض على الشهوة ، وكثيراً ما تعارضها تمام المعارضة ، وليس أدل على ذلك من مواقف الرواقين ومن جرى مجراهم . أفلا أكون حراً عند ما تعارض إرادتي شهواتي ؟ ولو استجبت نداء الشهوات فليتها لكنت إذ ذاك عبداً مجبراً . وإذا أنا لبيت شهوتي في بعض الظروف أفسوخ لي الزعم بأنني لم أكن حراً وأناي خضعت لسلطان تغلب على ؟ فإذا لجأت إلى هذا القول لتبرير موقعي ، أفلا أجد في أعماق نفسي عاملاً يحث على هذا التبرير ؟ . إن هذه البراءة لا تحصل إلا بعد النيل من وجودي ، من كينونتي نفسها ، كما لا يتترع الضرس إلا بالنيل من اللثة وخروج الدم .

يقول قائل ولم يطرح مارسيل ذاته هذه الأسئلة ؟ أتكون قضية الحرية غامضة بهذا المقدار ؟ أجل إن فيلسوفنا يتكرر للوضوح العقلافي الذي تدرك به الأشياء موضوعياً ، ويمجد عن طريق العقلنة التي ورطت العقلانيين في جدال لم ينتقض بعد ، فأقام القيامة بين أنصار الجبرية وخصومهم . إنه يبحث الحرية عن طريق الوجودية أي التجربة الشخصية ، ثم يخلص إلى القول بأن حريتي ليست شيئاً أملكه ، بل هي ما أقرره قراراً غير قابل الاستئناف ، حريتي مرتبطة بشعوري بالوجود .

ويشهد مارسيل بيسبرس ، إذ يقول : حريتنا هي ما يتظروه الآخرون منا ، فلو امتنع على الآخر أن يطالبك بشيء ، فكيف يصح أن تطالبه أنت وتحمله

تبعة تقصيره ؟ ولكننا حتى الآن لم نعرف الحرية بل استحضارها استحضاراً ، وحسناً فعلنا لأن محاولة تحديدها توقعنا في العلية الكلاسيكية ، وتحملنا على القول بأنها خلاف الجبرية . وبسبب هذه الضلالة ، أى محاولة التحديد ، امتلاء تاريخ الفلسفة بالمجادلات العقيمة ، فكما أن الأنشودة تتوالى فيها الألحان ولا تتناسل بالعلية فكذلك القول في الحرية وبعدها عن العلية . وكذلك تعلو الحرية عن أن تكون خيراً ، فقولك أنا حر يعادل قولك إني أنا ذاتي ، أو الأنا يعادل الأنا ، وهو مبدأ الكلاسيكية المعروف .

ولعل مارسيل نسي أن يضيف إلى حسنات هيجل انتقاضه على هذا المبدأ المناقص للديالكتيك ، فهل يظل الإنسان دائماً كما هو ، وبذلك ينزل عن العوامل الاجتماعية والظروف الاستثنائية . كثير على الحجر أن يظل هو هو ، فكيف بالإنسان ؟ .

ولقد كان لهذا التحجر (أى الأنا تساوى الأنا) مساوئ أوفر من أن يحصياها التاريخ ، في طليعتها الفكرة الملازمة والتصلب والتعنت ، ومن ثم التعصب النميم الذى أودى بحياة الملايين من البشر ، فذهبوا ضحية لعقيدة سياسية أو اقتصادية أو دينية بدلا من الانفتاح على الآخر ، والتعصب هو أعلى أعداء الحرية .

وهناك خطأ آخر في تصور الحرية ، هو حرية الاختيار والمفاضلة ، فيتمثل من تعود الموضوعية ميزاناً ثم أسباباً ترجح إحدى الكفتين . وهذا أخط ما تمثل به الحرية ، فليست الأسباب والعوامل بحد ذاتها مقاييس منفصلة عن شخصية صاحبها . إن الشخصية تتقدم على الأسباب وتعطيها معناها وقيمتها . ولا يعنى ذلك أن الإنسان يخلق القيم ، ولكنه يعلنها فإذا تنكر لها فقد خان وجوده .

الحرية من داخل وهي ديناميكية نامية ، بعيدة تمام البعد عن الآلية ، لذلك يتعلم على الإنسان أن يعرف سلفاً ماذا يفعل . ويكون موقفه إذ ذاك موقف

الرسام ، أو الشاعر ، يبدأ ولا يدرى أى حد يبلغ من الصور والمعاني وعدد الأبيات وهلم جرا .

وهنا يعرض مارسيل لمسئلة الحرية والنعمة ، لامن الجهة اللاهوتية ، فإنها من هذه الجهة أصعب من أن تحل حلا مرضياً ، ولكن من الجهة الوجودية باعتبار النعمة هبة ، ولا بد في هذه الحالة من تبين معنى الهبة . فالهبة ليست إحالة ، كما يحال رصيد حساب جار أو سند عقارى ، إن معناها أجل من ذلك ، فهى إعطاء الذات عطاء غير مشروط ، وغير منظور فيه إلى المنفعة ، بل مجرد سخاء . سخاء النور الذى يفرح بأنه النور المضيء الذى ينير كل من جاء إلى العالم ، كما يقول يوحنا الإنجيلي ، ولكن كثيرين أعموا أبصارهم لثلا يشاهدوه ، محمولين على إنكاره بدافع الكبرياء وسوء النية . وحيثما يكون سوء النية فلا حرية ولا حقيقة . سيروا في النور ما دام لكم النور لثلا يدرككم الظلام بغتة ، أما من بحث عن الظلام ليرتمى فيه وعصب عينيه وغلق الأبواب ، فلن يرى النور أبداً . وليس أدل على ذلك من موقف سارتر .

الموت رجاء

إذا كان الكلام على الإيمان من فضة فالكلام على الرجاء من ذهب ، في عصر فشا فيه اليأس . تشهد بذلك حوادث الانتحار الكثيرة وما آلت إليه الأدبيات من انحطاط . وقد أصبح الإنسان عدداً في الأعداد معلوم الشخصية ينظر إليه كآلة منتجة ، إذا تعطلت أمكن إبدالها بمثلها ، على حين أنه كان معتبراً بالأمس مخلوقاً على صورة الله ومثاله . ولقد بلغ الكفر في عصرنا هذا مبلغاً بات فيه الناس مندفعين لإزالة ما بقي في أذهان فئة قليلة من تلك الصورة ، التي اعتبرها آباؤهم قيساً من النور الإلهي .

ويتبادر إلى الذهن أول وهلة أن التكر للقيم ، وإنكار الحياة الأخرى يحمل الناس على التعلق بالحياة الدنيا ، فتتصرف إليها كل عناية ، بحيث تكون محور آمالهم ، ومسرحة أمانهم وأفق مباهجهم ، إذ لا أفق بعده . ولكن الواقع يخالف ذلك ، فإن نظرة هؤلاء إلى الحياة نظرة المثبرم بها ، الكاره لها ، الناقم عليها ، بحيث لا يرى مبرراً للوجود ، فتراه يستعجل العلم ولا يرى سواه . بالموت ينتهي كل شيء في نظر هذه الطائفة من الناس . وهي تستعجله فتتشر ظله على أعمالها اليومية فتضيع كل بهجة وتلفن كل حياة . ونجد هذه الظاهرة في كل بلد انتشر فيه الاستعباد ، ولم يزل الاستعباد قائماً في الدنيا ، ولو اتخذ وجوهاً أخرى فسمى شيوعية أو نازية أو عنصرية .

يقول قائل ولكن المتكرين الحياة الأخرى وبعث الفرد يؤمنون ببعث الأمة وخلود الجنس . وبرغم خطأ هذا القول فإن فيه تعزية كبرى للأشقياء الذين تحملوا الحرمان والتماسة في هذه الحياة إنقاذاً لمبدأ . وهو يتضمن من جهة أخرى

حقيقة معنى التضحية . فلا يقتصر الشعور بها على حالة نفسية تعترى الإنسان ؛ بل يتعالى عن الحالة المؤقتة ويعبر عن حالة نفسية ميتافيزيقية قد تظل مستغلقة على صاحبها . وإلا فما معنى استاتة هؤلاء المساكين في سبيل مبدأ ، والسعى لتشييد عالم آخر لا يشهلونه ولا يمنون من ثماره شيئاً ؟ إن فكرة الخلود مصاحبة للكائن ، وإلا فما معنى استاتة الأب في سبيل الابن لو لم يكن موقناً بأنه يخلد بابه ذاك ؟ إن في التضحية سرّاً أعمق مما يتصور السطحيون ، وإن في الموت لغزاً لا تطوله أذهان الذين جفت أفئدتهم فأصبحوا آلات متحركة خالية من الانفتاح على الحب . يرون في الموت أشباحاً تتوارى وأشباحاً تظهر على المسرح . كذلك يكون العالم المادى الخالى من الروح ومن كل نبضة حياة . فعليتنا أن نختار بين هذا العالم الخير عالم الحياة ، وذاك العالم الجاف ، والذي سادته الشر وهو الموت ، إذ الشر هو الموت .

ويعترض معترض فيقول : ولكن لاخيرة لنا في الأمر ، إن العلم الحديث والفلسفة التقليدية وما يتصل بهما ، كل ذلك يحول دون التصديق بما صدق به أجدادنا من وجود حياة أخرى ، إن تلك إلا أحلام . ويقول آخر : كيف نعلق آمالنا على شيء مبهم ؟ أو ليس هذا الأمل وليد الأنانية ، أى حب الذات ورغبة الإنسان في الخلود . بل وكيف يتبنى الدين هذه الأنانية الإنسانية ، ولو كان الدين حقاً لترفع عنها وأراد الله لأنه الله ، لا لأنه كفيل بتحقيق هذه الأنانية . عند ما تحدثنا عن الناحية الميتافيزيقية في الحب عند مارسيل أوردنا قول الحبيب لحبيبه : أنت لن تموت (*Toi tu ne mourras pas*) . ويأخذ مارسيل هذه العبارة نفسها التي أوردناها في باب الإيمان ويحللها بما مؤداه : إنها ليست من باب التقي بل من قبيل النبوة اليقينية .

ورب مادي يتهم بهذه الطريقة المارسلية فيقول : كيف لايموت الحبيب ؟ إنه يفنى كما يفنى الكبش ، وكما يموت التفاحة . بل يكون صاحبنا المادى على حق إذ ذاك ، لأنه نظر إلى جانب المنفعة واللذة فأصبح الحبيب شيئاً بين الأشياء

وقد رأى صاحبنا في الكيش منفعة اللحم ، وفي التفاحة لذة الطعم والقوح . وقد أوضحنا أن الكينونة سر أعمق من هذه السطحيات ، ويتج من ذلك أن الحب يحمل طابعاً صرياً .

أفتظن أن الأم التي تحب ولدها تنظر إليه كشيء ؟ كلا بل هو بالنسبة إليها الأنت لا الهو . والأنت يتمرد على المكان والزمان والشئيه وعلى كل المقولات الأرسطية . وقد يعترض معترض فيقول : ومن يضمن لنا أن هذه الرابطة التي نشعرنا بالديمومة هي صدى لحقيقة كامنة في أعماقنا ؟ .

نحن الآن في معرض الرجاء ، والرجاء يتركز على الإيمان ، وقد أسهبنا القول في الإيمان ، فمن آمن بالله القلوس يستحيل عليه التفكير بأن البارئ سبحانه يتجاهل هذه الوحدة الرابطة بين الحيين ، إن الله الذي هو روح وجب لن يفعل ذلك .

يقول قائل : ولكن هذا الحب بين البشر يختلف عن الحب الإلهي . ومارسيل يعود فيلح على هذه النقطة ، وهي أن حب الأنت ينطوي على إمكانيات لا متناهية . ويحمله عن أن ينحصر بين اثنين ، لأن الانحصار ينديه من الضمنية ، وهو في الحقيقة افتتاح وحياة . أما الحب المغلق فقير جددير بهذا الاسم ، إنه الشهوة فقط . ويشرح ماركسيل الرجاء بأنه ليس تقيض الخوف كما زعم سبينوزا ، بل تقيض الانسحاق أو الضنك الذي يعترى الإنسان بحيث لا يرجو شيئاً ، لا من قبل نفسه ولا من قبل الآخرين ، ولا من الحياة نفسها . وتلك حالة برودة وتحجر قد يستطيعها بعضهم ويخطئ إليها ، وهي حالة العلميين العصريين أمثال سارتر .

ويفترق الرجاء عن الشهوة والتمنى ، بأنه فضيلة إلهية ، وأنه يتضمن الشجاعة ويقوى على المحنة ، فالمصائب من شأنها أن تذكره . أما الآلية والترف فليس أقتل منهما للرجاء وللحياة الروحية ، وليس أجلب منهما للسأم واليأس . ومن هنا كان الرجاء مرتبطاً بالمأسة ، وكان من طبعه أن يفتح أفقاً للمتأمل والمظلوم ، ينفذ منه إلى ما وراء الظواهر والظروف الخائفة .

وليس معنى الأمل موقفاً سليماً جامداً كما تنتظر الصحراء المطر ، فهو
لإيجابي أصيل . وليس أدل على ذلك من اليأس الذى ينشروله حالة من الأمل
تتعداه إلى رفاقه المساكين . ويدلك على ذلك أيضاً حال المريض الذى يرجو
الشفاء ويساعده رجائه هذا .

ورب معترض يزعم أن هذا النوع من الرجاء هو من قبيل الإيحاء الذاتى
Autosuggestion ، ولكن الفرق ظاهر بينهما ، فالإيحاء الذاتى يقتضى
الانقباض وتصويب الفكر إلى نقطة معينة يتشبث بها ويتصلب عليها ، بينما
الرجاء انطلاق وطمأنينة وافتتاح .

وكثيراً ما يرتدى اليأس طابع الرجاء ، كما يتنكر الذئب بزى الراعى فى
حكايات لافونتين ، فترغم الدول التى تنقص مكانة الإنسان وتدين بالعمومية أن
استماته الملايين فى سبيل مبدئهم تخلق عالم جديد عادل هو أعلى مظاهر الرجاء ،
ذلك هو اليأس بعينه ، فالإنسان الإنسان لا ينظر إلى التاريخ فقط ، بل إلى ما هو
أبعد من التاريخ ، إلى الأبدية .

نيقولا بردايف

أطلق نيقولا ألكسندر وفتش على الدنيا في ١٩ آذار--مارس سنة ١٨٧٤ في قرية أوبوشوفو Aubochovo من ولاية كياف (Kiev) الروسية . وقد فتح بصره ، أول ما استيقظ وعيه ، على مباهج القرية فاحتل بخضرة سندليانها وعظمة أدواحها ، وضاحة سهولها المنتهية إلى نهر الدنيبر (Diniper) العظيم المتقلب على مقربة من أملاك آل بردايف النبلاء المعرقين .

في تلك الحالة من الجمال والعظمت كان الصبي نيقولا يخطو خطواته الأولى إلى جانب الخادم التي هزت سرير أبيه من قبله طفلاً فاستحقت حب الأسرة واحترامها . في هذه الشيخة البسيطة قرأ فيلسوفنا الصغير التقوى والتضحية والقوة المعنوية التي يتحلى بها الروس ، ولس قيمة الإنسان التي سيدافع عنها طول حياته . من أجل الضعفاء أمثال هذه الخادم تنزل بردايف عن أرستقراطيته وكان غريباً في بيته ، فما أقربه إلى أهله وما أبعداه !

وانتقلت الأسرة إلى كياف (Kiev) حيث تلقن الطالب دروسه ، وظهر ميله للرياضة ، وعلى الأخص ركوب الخيل والتمرس بالأسلحة النارية . إن دم أجداده القوزاق المغاوير رافقه طول عمره ، فجرى في شرايينه الفارعة شجاعة ، وفي عضلاته الجبارة قوة ، وتدفق من عينيه وداعة ، ونفق في قلبه رحمة وحناناً وروحاً طهوراً . صرف شجاعته إلى غير المسكر ، ونذر نفسه بطلا محارباً على غير الصعيد الدموي . وقد تمرد على المدرسة العسكرية فكان الحرية التي سيكون رسولها الفذ أبت عليه سلوك أى طريق معبد . وكثيراً ما كان ينجح إلى العزلة ويفرد عن رفاقه ، لا أنفة ولا استكباراً بل تفوراً من مبتذل الحديث ومخيفه ، وبعداً عن حياة القطيع .

وكان ينفر من ارتداء البزة الرسمية في المدرسة العسكرية التي أرغم على دخولها، بوصفه من النبلاء ، ويرفض أن يحلق شعره طبقاً للنظام ، ويتعد عن كل مظاهر الأبهة الفارغة . وقد كان شديد الكراهية للرياضيات والأخير في العلوم الدينية . غير أنه كان محباً للتاريخ والرسم والأدب ، وأولع منذ صباه بمؤلفات تولستوى وروثوفسكى ، وسترافقه قصة الإخوان (كارامازوف) فبتأثير بها تأثيراً بليغاً من الجهة المسيحية ، وسيقول عن هذين المؤلفين إنهما حاولا بطرق مختلفة الوصول إلى المسيحية الأصلية التي لم يشوهها التأريخ .

وكان شديد الولوع بالترهات البرية ، يأنس بخيل المركبة التي يقودها محوطة بالكلاب الأهلية ، فكان البرية والنبات والحیوان كانت مرتبطة بنفسه ، وهذا مما يفسر نغمته على الآلة ، في ما ستراه من فلسفته . ولكن نغمته تناولت أول ما تناولت ، مرتبته الأرستقراطية ، فاعتبرها تحدياً للفقر ولطمة للعدل في هذا المجتمع الفاسد الذي يسوده الكذب والرياء ويختلف الجرائم . هنا القصور والترف ، والبطر وهناك الأكواخ والجوع والبرد .

غادر الفتى مدرسته العسكرية وحصل البكالوريا ودخل الجامعة ، حيث أحب الفلسفة لا على طريقة الأساتذة : بل كجسر يعبر عليه إلى الحقيقة . واستهوته الروحانية فقر من العلم الخاف ، خصوصاً أن أحد أساتذة التشريع في الجامعة ردد على مسمعه عبارة الماديين : أفمن بالروح يوم أراها على المبضع ، فأجابه بردايف : لو تم ذلك لكانت هذه أكبر حجة تنزع بها المادية فلا يبقى روح .

تعشق الحرية فكانها الهواء الذي يتنشق : وأحب الاشتراكية لرفع الحيف عن الفقراء . غير أن هذا الطالب الثائر كان أبعد الناس عن الخشونة وعن إيذاء الآخرين . وإنما استهوته الماركسية كبداً فلسفي يستحق النقاش ، وصدته عنها بما تحتوى من إلحاد يتناقى مع إيمانه بوجود الخير والحق ، وتقديسه القيم واعتبارها لذاتها ، مجردة عن كل صراع طبقى أو مجتمعى . لذلك كان موقفه يبلو غريباً

لرفاقه في الحزب الاشتراكي الديمقراطي .

وقد اقتيد إلى السجن بسبب مظاهرة قام بها الحزب ، ف قضى في الحبس خمسة أسابيع فقط ، بالنظر لضيق السجن وكثرة المسجونين . وكانت هذه المدة النواة لما سيليها من نضال في سبيل الحرية ، كما كان ولوعه بمطالعة فلسفة كنتط وماركس ونيتشه حافزاً لتعلقه بالدين ، كالتحطة تمتص العلم وتحيله شهلاً ، ويملك هنا على أصالة شخصية .

صدر حكم المحكمة بنى بعض المظاهرين إلى سيبيريا ، وبنيه هو وفاة من رفاقه إلى فولودكا Volodga لمدة ثلاث سنوات . ثم صدر الأمر بالإفراج عنه ، وسمح له بالإقامة في أية مدينة شاء ، على شرط ألا تكون فيها جامعة ، فرفض التمتع بهذه الحرية وآثر البقاء مع رفاق المنى ، متحملاً برد الشمال القارس وعشرة رفاقه الماركسيين ، ورغم ما هم عليه من انحطاط علمي ، وبرغم الفارق الخلقى العظيم بينه وبينهم . وطالما عابوا عليه ذلك الخلق وتلك الروحانية . وإنما لعمري بلية كل عبقرى ينتم عليه القطيع ، لأنه يتسامى عن الوحل ، والقطيع يعيش في الوحل ، كما يعيش السمك في الماء .

وكان صدر فيلسوفنا الرحب أوسع من أن يضيق بنقد لاذع ، أو بعشرة مسكين جاهل ، فهو أرسطراطي التفكير ، ديمقراطي العشرة ، إنساني القلب إلى أقصى حدود الإنسانية . ولا ريب أن النقي أفاده فازداد تأملاً ونضجاً وعمقاً . وأخذ يتجه إلى المسيحية غب رجوعه إلى كياف ، ميمماً شطر الحقيقة ، معتبراً أنها فوق المنفعة وأنها أجل من أن تكون في خلمة المجتمع والأحزاب . بل على المجتمع أن يتجند لخلمتها . وبليبي أن يحرم عليه موقفه ذاك نقمة الماركسيين ومشايعهم .

وكان في طليعة أسباب النقمة عليه تقديمه الإنسان الحر الخلاق على الجماعة ، وثورته على كل سلطان يحد من الحرية سواء أكان دينياً أم حكومياً أم اجتماعياً . وكان هناك مجال لاثامه بالقوضوية لو لم تكن المسيحية نقطة انطلاقه .

وتعرف بردايف سنة ١٩٠٣ ، في منزل صديقه بولفاكوف ، إلى الأختين ليديا وأفجينيا تروشيف ، وهما في الطبقة العليا علماً وخلقاً ، فتزوج إحداهما ليديا الشاعرة الأدبية المتصوفة التي تدنن بالروحانية كزوجها ، فكانت أفضل الزوجات لخير الأزواج . وقد اختيرتها المنية سنة ١٩٤٥ أى قبل زوجها بثلاث سنوات .

وفي سنة ١٩٠٥ أسس نيقولا مع صديقه بولفاكوف في بطرسبرج مجلة (الطريق) التي جعلت مدار أبحاثها القضايا الاجتماعية والدينية ، موقفه بين الاشتراكية والمسيحية الأصلية التي حاول إيقاظها من جودها وتحجرها ، فكتب مقالاً خطيراً عنوانه : الذين ينفقون الروح ، وجه فيه نقداً لاذعاً للمجمع المقدس ، فأقيمت عليه الدعوى ، وكان على أكثر من اليقين بأنه سينفى إلى سيبيريا فقياً مؤبداً ، ولكن وقوع الحرب المفاجيء حال دون ذلك . وكانت أشد الحروب عليه تلك التي قامت في صدره ، فهو روسى الدم والوطنية ، اشتراكي النزعة ، إنسان القلب من جهة ، وهذه العوامل تشده إلى رفاقه بالأسس . وهو من جهة ثانية أرسطراطي التفكير ، عميق الروحانية إلى درجة الثورة ، فهو حرب على الفريسية والركون ، وكأني به أحد أنبياء التوراة ، وقد كان مولعاً بهم ، أخص بالذكر منهم دانيال صاحب الرؤى ، الرامى إلى الغايات الأخيرة والقيامة والحياة .

ولا ريب أن بردايف هو ، بين المفكرين الوجوديين ، أكثر من شهد الصراع وعاشه ، لأنه روسى قام شهيداً على القواجع الروسية ، من الثورات الداخلية ، إلى انهيار القيصرية ، إلى قيام الشيوعية . قامت الثورة الكبرى سنة ١٩١٧ فكان فيلسوفنا أثبت الناس جأشاً ، ولم ترعه القنابل المتفجرة حول منزله ، وقد سقطت إحداها في مكتبه ولم تنفجر ، ولم يحقه ذلك عن مواصلة التحرير . واتفق مرة أن وقف البلاشفة عدداً غفيراً من خصومهم ، وصفقهم صفوفاً ليطلقوا عليهم الرصاص . ووجهت البنادق إلى صدورهم ، فلم يبق بين المساكين وبين الموت إلا ضغطة زناد ، فإذا ببردايف يعرض صدره على النار ويحول بينها وبين البائسين ، كما حال الملك بينها وبين الفتيان الثلاثة : شلرخ وبلرخ وعبدنفو .

لقد هال العتاة توسط بردايف ، وفرضت هذه الشخصية العجيبة احترامها على عمور يلغون في الدماء ففعلت النيوب والأظافر . وخطر لبعض المفكرين الملاحدة أن يضرب موعداً للجدال في الدين وتحطيم الإيمان ، ووجهت الدعوة إلى رجال الدين وسواهم من الشخصيات البارزة فتخلفوا جميعاً عدا بردايف ، فأكبر الخصوم جرأة الرجل .

وفي ذات عشية من شتاء سنة ١٩١٩ اقتيد الفيلسوف إلى السجن — بعد أن صرف نهاره مع شقيقة زوجته مسخراً في تفسير الثلج على الخط الحديدى ، وقد عانى ما عانى من التعب والجحمان في تلك الآونة — بتهمة مناوأة الثورة . واستجوبه ديرجنسكى Dirjinski المعروف بروسبير روسيا ، فصرح بردايف بأن مسيحيته تأتي عليه إهراق الدماء ، لذلك فإنه يشجب الثورة ، فقلعت هذه الجرأة من مخالب السبع ، فردده إلى بيته مكروماً .

وأُسندت إليه مهمة تدريس الفلسفة في جامعة موسكو ، فكان رسول الحرية والقيم العليا حياً حلّ . وهاله تغلب الألمان على الروس سنة ١٩١٨ فأصدر مجموعة مقالات عنوانها : مصير روسيا ، بين فيها سوء مغبة اتكال الشعب الروسى على السلطة ، وردد كلمة روزانوف : الروسى يعتبر نفسه أنثى حيال الحاكم . وأضاف أن لا حياة لروسيا إلا بأن تولد من جديد ولادة روحية . وما قىء يردد ذلك في محاضراته التي كان الإقبال عليها جد عظيم . برغم سوء الحالة ومعاكسة الظروف . وكان طبعياً أن تقود الحرية الروحية رسولها الأكبر إلى المنفى ، بعد أن ضاق به البلاشفة ذرعاً ، فتنى نيقولا مع عصابة من رجال الفكر والأدب الروسى ، فحل في برلين أولاً ، تاركاً معظم مخطوطاته ومكتبته الفنية في روسيا . ثم انتقل إلى فرنسا حيث قضى قرابة ربع قرن في كلامار ، (Clamar) وهي ضاحية من ضواحي باريس . وضع نجمه هناك فأصبح مترله كعبة المفكرين أمثال جبرائيل مارسيل وحلسون ، ودييوس (Dubos) وجاك مريتان ونظرائهم . وامتد صيته إلى معظم العواصم الأوروبية حيث دعى إلى إلقاء المحاضرات ، وصادف من الشهرة والإقبال

ما لم ينله مفكر معاصر . ولكي تترك نظرة أوروبا إليه ، فنقل إليك المقطع الذي عرفه به خطيب جامعة كبردج ، يوم قلعه إلى رئيس الجامعة عند ما احتفت به احتفاء منقطع النظير يوم ١٢ حزيران - يولية سنة ١٩٤٧ - إذ منحته الدكتوراه الفخرية في اللاهوت مع أنه لم يكن باللاهوت كثيراً بل بالروحانيات - . قال الخطيب المعروف ما ملخصه :

هذا سقراط الثاني الذي لم تنته الصعوبات عن طلب الحقيقة ، لقد تفاه أولياء الشأن في بادئ الأمر لانضمامه إلى رجال يقتسمون أموالم فيما بينهم جرياً على عادة المسيحيين الأول . فلما بلغ هؤلاء الاشتراكيون سدة الحكم طغوا ونسوا قول المسيح إنه ليس بالخبز وحده يحيا الإنسان ، وأن الروح هو المحي وحكموا عليه بالنفي . وما انقلب يعلم سلوك طريق الخير والابتعاد عن الشر ، معتبراً أننا لم نوجد عبثاً في هذا الكون بل بإرادة الله الذي يريد لنا الحرية ، وإنما نحن قيس منه . فإكرام هذا الفيلسوف ضيفاً أدعوكم إلى تكريمه كفيلسوف الحرية .

لقد كانت مرحلة وجوده في فرنسا من أخصب مراحل حياة هذا الفيلسوف الذي حمل إلى أوروبا لوناً جديداً من التفكير بسطه في بحر من المؤلفات ، فتكلم عن الحرية التي أذاب قلبه من أجلها ، بلهجة الشهيد ، وعن الروحانية بلهجة النبي المنتفض على الجمود والركونية . لقد أثبت تلك الحيوية الزاهرة ، بل تلك النار المحتلثة ، على صاحبها أن يستريح حتى في آخر يوم من عهده بالدنيا . فلقد جلس يومئذ وراء مكتبه واشتغل جرياً على عادته . وتناول الشاي بعد الظهر مع شقيقة زوجته ، وأبدى انشراحه لإتمامه كتابه (مملكة الروح ومملكة قيصر) . ثم عاد إلى مكتبه لبواصل العمل في كتاب آخر بدأ تصحيحه . وما إن جلس على الكرسي حتى صرخ ! Génia ! Génia ! فهرعت إليه ، ولكن ذلك القلب الكبير كانت قد تقطعت نياطه ، وكبت المطية بصاحبها لفرط ما حملت ، ففادت بوقر لا تنهض به العصبة ، فكيف بالدائم العلة الذي مدت الروح في أجله ، برغم انهيار الجسد ؟ .

واتفق أنه دفن يوم الجمعة العظيمة ٢٦ آذار - مارس سنة ١٩٤٨ وصلى على نفسه الأب كوفاسكى فى موكب يقف فيه الكاثوليكي بجانب الأرثوذكسى والبروتستنتى ، فلقد كان بردايف فى الحياة مثالا عالياً لكل مؤمن بالله واليوم الآخر والقيم الصحيحة ، وإنما الفتنة الخيرة تتطلع دائماً إلى القمة ولا تبالى بالفروق السخيفة التى بها الشيطان فى الأذهان نكبة للإنسان . وفى جملة ما ورد فى الصلاة الطقسية هذه العبارة : اللهم أرح أنفس عبيدك المولى الذين بلغوا ميناءك الهادى . بعد عواصف الحياة . وعبارة أخرى هى : ميمونة هى الطريق التى تسلكونها اليوم أيتها النفس . فقال أحد الحاضرين : إن هذه العبارة الأخيرة تلائم بردايف ، أما الميناء والهدوء فلا تتفق مع هذا النجم الثاقب الذى يشق طريق الحرية .

وعند ما حاولوا وضع التابوت فى القبر ضاقت به الحفرة ، فجاء ذلك رمزاً إلى أن هذه الأرض ضاقت بفيلسوف الحرية الذى سمرد على الأطر والقوالب التى توطأ عليها الناس . وكان بين الجمهور فتاة صغيرة قالت لأبيها : لقد مات نيقولا بردايف فى يقوم . . .

هوئى عليك أيتها الصغيرة ! إن بردايف وأمثاله لا يموتون بل ينتقلون إلى ملكوت دائم انضموا إليه فى هذه الحياة الدنيا ، فيوم موتهم هو يوم اتصالم به اتصالاً وثيقاً ، فى غبطة لا تغنى ونعيم لا يزول .

بردايف المفكر

فى الصفحات السالفة أجهلنا القول فى بردايف فعرفنا الرجل تعريفأ خاطفأ ، ويتعذر علينا تفصيل القول فيه لأنه يقتضينا كتابأ ضخماً ، ولكننا سنحاول فى هذا الفصل وما يليه من فصول تعريف الفيلسوف بحيث تتكون عنه لدى القارئ فكرة واضحة .

وأول ما نستهل به الكلام هو ذلك الطابع الوجودى القذ الذى يغمر فلسفة الرجل ، فليس بردايف بالمفكر الذى يجلس إلى مكتبه ويضع تصميماً للمذهب فلسفى يلتزمه ، ولا بالرياضى الذى يضع المعادلات الجبرية ويعمل عقله فى حلها ، ولا بالعالم الكيمائى الذى تهب من أردانه روائح العقاير . إن لبردايف مختبرأ يختلف عن مختبرات العلماء . مختبره قلبه الفياض ، وفكرته نبت من عمره بالحياة لا بالكتب ، برغم ولوعه بها ، فهى وليدة الصراع المحتدم فى صدره . ذلك البركان الروسى المتأجج تنطلق ألسنته النارية فتصيب من تصيب ، ولكنها ليست النار المحرقة المدمرة بل الضرام الصاهر الباعث الناعمين من سباتهم . فار فيها مشابه من تلك التى هبطت على الحوارين فى علىة صهيون . فلسفته صراع روحانى هائل فى صميم الوجود . والصراع كما علمت يتناوب عليه المد والجزر : أى التناقض ، فما أبعدنا عن الوحدة المنطقية . الإنسان واحد ، إلا أنه كالنهر ينصب فيه شتيت السواقى ومختلف أنواع المياه ، فلا يبرح ذلك النهر المرقليطى متمرجأ رجراجأ ، تارة يطفو وتارة يتناقص ، هنا يجترف السلدود ويقتلع النبت ، وهناك يستفيض خيراً وبركة ، فيجى الأرض الموات قهتر وتربو وتنبث من كل زوج ببيج . الإنسان هو التغير المستمر ضمن الثبات المستقر . ولتجدن التناقض فى صميم

المذاهب الفلسفية التي تنفى بالوحدة ، لأن مصدرها الإنسان لا الصخر الجامد .
 والتناقض في فلسفة بردايف لا يعنى أنه يتراجع اليوم عما قاله بالأمس ، فالقيم
 الأساسية : كالحرية والروحانية والشخصانية والإيمان ، وما شاكلها تظل هي
 هي ، وإنما تتبدل السبل المفضية إليها ، وتتغير طرق تحقيقها . فالتريفل المقياس
 المعتمد وتختلف الأشياء التي تقيسه بها ، فإن كانت أرضاً عمدت إلى مشتق المتر
 وبذلت الاسم فقلت هكتاراً ، وإن كانت سائلاً جعلت المتر مكعباً واستخدمت
 مشتقاته فقلت الستمر والمليمتر وهلم جرا ، ولكنك في ذلك كله التزمت المتر .

تلك القيم العليا اعتمدها بردايف لا لتفسير الكون بل لتبديله كما يبذل التأثير
 نوع الحكم وأساليبه ، وبإلهول المعركة التي نشبت في صدر فيلسوفنا . فلقد
 تطلع إلى عالم أسمى وتشوق إلى العلى من جهة ، وأخذ الإشفاق على المعذبين في
 هذا العالم من جهة أخرى . في الضفة الأولى أرستقراطية الإنسان وحرية وعمله
 الخلاق ، وفي الضفة الثانية مرتبة الإنسان الذي هو على صورة الله ، وحقه بالحياة
 مهما يكن من أمره ولو كان أسفل سافلين . هذه الفكرة وسّعت صدره لاستيعاب
 المتناقضات وللتأليف بين أشخاص متنافري المذاهب ، وسعهم حبه وضمهم قلبه
 الكبير ، فاستطاع الجمع بين نيتشه طاغوت البطش وتولستوى رسول الرحمة ، بين
 ماركس الملحد وجوزيف دى مستر المؤمن ، بين كنط رسول العقلنة الذي سيج
 على قلبه لتلا يتغلب عليه فيحلوه على التواضع ، وبين جاكوب بوهيم الإسكاف
 الألماني الفيلسوف المغرق في التصوف ، الباعث المثالية الألمانية وبخاصة شلنغ .
 وقد تأثر به بردايف إلى مدى جد بعيد . بردايف رسول الحرية ينتفض على
 الشيوعية التي تحاول المساواة بين الناس ، فتحد من حرية الأفراد وتجعلهم قطعاً ،
 وينقم على الرأسمالية الجائرة التي تسمح العمال وتجعلهم إلى أشياء . ويعتبر
 كليهما سرطانياً في جسم المجتمع الحديث .

وقد ثار الرجل ، أول ما ثار ، على الموضوعية التي تستعبد الإنسان وتحد من
 حريته ، وعلى الحمد والتعجب . ومن أهم النقاط الأساسية التي تلور عليها

فلسفته لإثارة الحرية على الكينونة ، والروح على الطبيعة ، والذات على الموضوع والفرء على العام الشامل ، والخلق على التطور ، والازدواجية على الوجدانية ، والحب على الشريعة ، والكيفية على الكية . وهى التى تميز شخصاً من آخر من حيث المتزلة . غير أنه لا يجوز أن ينبم عن هذا التمايز فى الأهلية إخلال بمقوق الفرء فى المجتمع بحيث يعمل سادةً وعبيداً .

الإنسان غاية فى نفسه لا واسطة ، فلا يجوز للملك أن يضفى بحياة آخر فرد من أفراد الرعية توصلاً لأرب ، فحياة المتسول وحياة الملك الجبار تتعادلان . وبرغم التباين العظيم بين الأفراد فتقسيم المجتمع إلى طبقات جريئة لا تنفقر . وبردايف يعنى ما يقول ، فلا يعظ الناس بالإحسان ويستعبده الدرهم ، فلقد تنرك عن ارستقراطية الطبقة ضارباً بالتقاليد الجلمدة وجوه المتكبرين ، وظل يدين بأرستقراطية الفكر ، أرستقراطية الروح والقلم والنفعة النبوية .

.. بردايف وسواه من المفكرين يغزون حياتهم الفكرية بمن سبقهم من أعلام القلم ، سواء نهجوا نهجهم أم أصبحوا حرباً عليهم أم الترموا سمتاً فذاً . ولقد أطل صاحبنا على الألمان ، أول ما أطل ، وبخاصة على كنط وشوبنهور ، ثم على فخته وشلنغ وهجل ، فأخذ عنهم شيئاً واطرح أشياء سترها فى معرض الكلام على تفكيره . ولقد تأثر من الجهة الاجتماعية بتولستوى الذى فتح بصره على مفاصد المجتمع الملى بالضلالة والعظلمات الكاذبة . وبما لا ريب فيه أن ماركس أثر فيه تأثيراً بالغا ، ولكن بردايف ليس من الأشخاص الذين تغطيهم شخصية مفكر مهما تعاظم شأنه ، فلم يعجبه من ماركس وأشياعه الإلحاد والانصراف إلى المادة ، مع اعترافه بضرورتها . ولكنه قدّم عليها الروح ، وأمن بأن الخير والحق والجلمال قيم خالدة بحد ذاتها ، فلا يجوز إخضاعها للصراع الطبقي بل العكس هو الأولى .

الحق فوق الماركسية والفاشية ، وفوق كل الطبقات والأحزاب المجتمعية ، الحق يقال ولو أضر ، ولتنصب شظاياها من تنصيب .

وفى طليعة الكتاب الذين أثروا فى حياته كلها دوشوفيسكى فهو الذى لفت نظره إلى مرتبة الإنسان ومصيره ، وهذه النقطة أى الشخصية *personalisme* هى قطب الدائرة فى تفكيره . وكذلك تأثر من جهة قيمة الإنسان بنيتشه ، برغم التباين العظيم بينهما ، فنيشه ملحد هدام للقيم ، وبردايف نبوى الروح والقول والعمل . نيته أراد السورمان فضيغ الله والإنسان . ضيغ الله إذ استبدله بالسورمان ، وضيع الإنسان إذ جعل منه واسطة أو درجة فى السلم لبلوغ السورمان أما بردايف فرفع مرتبة الإنسان باعتباره قسماً من النور الإلهى ، فتلاقى لديه الإله والإنسان فى السيد المسيح .

بردايف مسيحى فى أعماق أعماقه ، ولكنه من جهة أخرى يقلس الحرية ويقلس الإنسان فيثور على كل ما يحول دون تحقيق هذه القلسمية .

يثور على الكنيسة فى كل ما جمدته حتى أصبح ضحية لا حياة فيها ، ويثور عليها بوصفها سلطة تطغى على الإنسان كما تطغى عليه الدولة ، أى بوصفها سلطة زمنية ، ويتنقض على الإرهاب مهما يكن نوعه ، ويؤثر الكنيسة فى عصورها الأولى ، الكنيسة المظلومة المضطهدة على الكنيسة المأخوذة بالعظمة والآبهة والرخوف .

بردايف ينتقض على كل فرسية وعلى كل ترف ، فروحانيته وحرية كلتاها نار آكلة لا يقف فى طريقها شيء . إنه ثائر روحانى يحب الاشتراكية على شرط أن تكون مؤمنة ، وهو بالنتيجة خصم الماركسية والرأسمالية ونصير الروحانية التى تصلح العالم . وإنه ليتوقع قيام عهد جديد يسود فيه ملكوت الله كما جاء فى الإنجيل ورؤيا يوحنا . وما يشير بهذا العهد ازدياد الشر والفساد فى العالم ، فكما أن الظلمة الشديدة تكون مقدمة لطلوع الفجر ، فكذلك يكون بدء الخلاص . ولا ننسى أن فيلسوفنا يستجيب للعقيدة الروسية من هذه الجهة ، فهى ديناميكية ، لا مترفة راكنة ولا سلبية خائفة . القيامة رمز لها . من أجل ذلك كان عيد الفصح أى عيد القيامة أكبر الأعياد فى روسيا . ولا ننسى أن ذلك العيد

يتقدمه الصلب والموت . إن حبة الحنطة لا تعيش إن لم تمت .
 بردايف يرى مرتبة الإنسان الفرد أسمى من الصنميّات الغيبية التي أولع بها
 المؤرخون والرومانطيقون فراحوا يقولون : عظمة الأمة وسيادة الأمة . الصنمية علوة
 بردايف سواء أكانت بورجوازية آلية ميكانيكية خاوية خالية من الروح ، أم
 كانت فئة تحسب نفسها النخبة لتفوقها من الناحية الثقافية .
 إنه يؤمن بالنبوغ والعبقرية ، ولكنه يقبّح الكبرياء ويوجب على الإنسان أن
 يتعلم كيف يرتفع وكيف يتّضع . وقد تكون هذه الفئة المبتكرة فارغة إلا من
 الأناية ، أما من الجهة الميتافيزيقية فإنها لا تملو الغوغاء التي تحتقرها .
 بعد هذا التعريف النفساني الموجز ننقل بك إلى وجودية بردايف .

وجوديته من جهة الإيمان

يرى بردايف وجوب الإيمان ، ولكنه يفرق بين الوحي واللاهوت اللاهوت وليد أدمغة بشرية ، قد يخطئ وقد يصيب ، فإنه الفلاسفة يختلف عن إله إبراهيم وإسحق ويعقوب . ولقد نذرت الفلسفة ذاتها لتتقية الدين مما تسرب إليه من الخشوع والمعتقدات الشعبية ومن أباطيل الخرافة . وكان سقراط الضحية الأولى للحقيقة . الميتافيزيقيا ليست وفقاً على رجال الدين ، فالفلاسفة الذين يستشعرون روح النبوة^(١) — وهؤلاء هم الفلاسفة الجديرون بهذا اللقب لا أولئك الماديون — يرون لزماً عليهم أن يتقبوا جدار هذا الكون لينقلوا إلى ما وراءه .

يشعر الفيلسوف ، أول ما يشعر بالوجود ثم تبدأ المعرفة ، أى أنها تتبع من الكينونة . ومأساة الفيلسوف تلازم وجوده ، فالسمكة لا تكون إلا في الماء ، ووجودها فيه يطلعها على سر الماء ، وكذلك الفيلسوف لا يترك سر الكينونة ما لم يكن مكتشفاً بها .

الدين هو أول ما يطل من خلال الكينونة ويصبح الفكر بين أمرين ، بين الانفصال عنه والتمسك به . غير أن الفلسفة متى انفصلت عن الدين جفت ، شأنها شأن السمكة التي تحاول التخلص من الماء ، ومن هنا ينشأ الصراع في صدر الفيلسوف .

لذلك رافق الدين الفلسفة منذ أقدم العصور ، وتغلغلت المسيحية فيها منذ ديكاكارت ، فبدلت من شأنها ونقلت النظرة من الموضوعية إلى الذاتية . ذلك أنها قبل ديكاكارت كانت تحت نير اليونان ، واليونان اتجهوا إلى الموضوع . من أجل

(١) المقصود بروح النبوة روح التجديد والخلق والصيرورة .

هذا كانت الفلسفة المثالية الألمانية مطبوعة بطابع المسيحية أكثر من فلسفة توما الأكويني ، برغم قدامته وتفوقه من هذه الجهة على شلنغ وهيجل ورفاقهما ، أما فلسفته (لاهوته) فبقيت مطبوعة بالطابع الوثني الموضوعي .

ولو أنصفت الكنيسة لرأت في الفيلسوف معارفاً لها ، ولكنها تخوفت منه وحدت من حرية . وجاء العلم من جهة أخرى يصلح هذه الحرية ، فأصبح الفيلسوف بين نارين ، لا ينطلق قلمه حراً إلا في فترات الهدوء . ولم تتنكر الفلسفة الصحيحة للدين نفسه فهو المهل العذب الذي يغذيها ، ولكنها تنكرت لطغيان القاطنين عليه . ويتبين لك من هذا أن الفيلسوف المؤمن في صراع ، ولكن مأساته أسهل احتمالاً من المأساة التي يعيشها الملحد الذي تستعبده حرية المزيفة . ويرى بردايف أن العقلة من المخلفات اليونانية المتسربة إلى الكلاسيكية ، وأن من حسنات الوجوديين علم تأليه العقل ، بل فسح المجال للقوى الباطنة أيضاً . ومن الخطأ زعم الزاعمين بأن العاطفة مقصورة على صاحبها ، أي ذاتية بحتة ، أما العقل فوضوعي ، أي أن نتاجه يكون مشاعاً للجميع . فالعقل أيضاً يكون ذاتياً أي مصطبغاً بصيغة صاحبه ، في ما عدا الرياضيات .

ومن السخافة بمكان تقسيم الإنسان إلى مناطق ، فالمعرفة الفلسفية عمل روحاني يشترك فيه العقل والإرادة والإحساس جميعاً ، أي الإنسان بكليته ، وأن العاطفة لأصدق من هذا العقل الذي ألهم العقلايين ، وكثيراً ما يرى القلب أشياء تخفى على العقل ؛ تلك حالة أغوسطين والغزالي وبسكال ومكس شلر وبرغسون وملايين البشر . وليس في هذا إنكار للعقل . بل حد من ألوهته ولقت النظر إلى أن الإنسان كل لا أجزاء .

وأتحف المفكرين على الإطلاق أولئك الذين جنحوا إلى الفلسفة العلمية فرأوا كل شيء موضوعياً ، وحسبوا الإنسان في جملة الموضوعات ، فما أضيق أفقهم إذ يحاولون وضع البحر في صدفة . وكل فلسفة خالية من الحس لا تستحق أن تدعى فلسفة ، فإن العقائد الدينية والحقائق العلمية لا تغني من الحس شيئاً .

وفي الصراع بين الفلسفة والدين يكون الحق بجانب الدين في كل ما له علاقة بالخلاص والحياة الأبدية ، وبجانب الفلسفة عند ما تحاول إنقاذ الدين من الموضوعية أى الشيئية وما تسرب إليه من خرافات .

إن الإله الذى يصلى له الإنسان هو الإله الحى لا الفكرة المجلية أو الفخنية المطلقة المجردة ، حقاً إنه إله إسمحق وإبراهيم ويعقوب ، لا بوصفهم قبيلة ، فإن ذلك تحقير لله ، عز وجل عن أن يكون إله قبيلة ، في تأريخها ما فيه من الشوائب والردائل .

ومما هو جدير بالاعتبار أن رجال الدين والعلماء وأقطاب السياسة والمهندسين والعمال ورجال الفن وطبقات الأمة جميعاً يخاضعون للفلاسفة ، ولكن لكل واحد من هؤلاء فلسفته الخاصة ، فلرئيس العصابة أيضاً فلسفته وهى السلب . من أجل ذلك كان موقف الفيلسوف ، وعلى الأخص الوجودى ، أى الذى لا ينتمى إلى الكلاسيكية أو الكنطية أو الحلولية ، موقفاً حرجاً لأنه منفرد لا حام يحميه ، فهو أعزل كالأنبياء والقديسين الغابرين ، وعليه أن يختار بين طريقين ، فلما أن يوجه سر الكينونة والله وتتكون لديه المعرفة الأصيلة والتجربة والحدس والوحى ، وتلك هى الفلسفة الصحيحة ، وإما أن يوجه بصره إلى المجتمع فيلبس الموضوعية على علاقتها ، ويتمتع حينئذ بحماية المجتمع ولكنه يكون إذ ذاك ممثلاً ، يكذب كذباً نافعاً للهيئة الاجتماعية .

الشخصانية الوجودية

الوجودية ثورة على العمومية منذ كيركغور كما تعلم . وكل فلسفة تحمل طابع صاحبها سواء أكانت العاطفة نقطة انطلاقه كشوبنهاور ونيشيه وبيسكال أم العقل كسبينوزا وهيجل . ولا تحسن ديكارت بعزل عن العاطفة ، فإنه قبل أن يعتمد على العقلنة فيقول : أنا أفكر إذن فأنا موجود ، غمرته موجة عاطفية فتحت قلبه على هذا الاكتشاف فصاغ التعبير بشكل منطقي . ولقد أخطأ من توهم أن توما الأكويني نفسه تجرد من عاطفته الدينية عند ما سلك طريق العقلنة .

كل فلسفة خلاقة مطبوعة بطابع الشخصية ، أما العمومية فتعادل اللاشيء . العمومية تصحّ في الأرقام والفيزيقيا والكيمياء لا في الفلسفة التابعة من عنى أعماق الشخصية ، وباطلا يهتمون الشخصية بانغلاقها على نفسها باعتبارها ذاتية. النور واحد وإنما يختلف النظر إليه باختلاف الأشخاص الذين يتلقونه ، غير أنه ينطلق حرّاً غير محصور.

الشخصانية ليست أنانية بل هي الانفتاح والسبيل إلى الله والمعرفة . الإنسان هو المحور الذى تدور حوله الفلسفة ، ومن خلاله تتعرف إلى الكينونة ، فهو العارف والمعروف ، شرط أن تفضى هذه المعرفة إلى تعالى ، لا أن تظل انسانية بحتة فتلك أشأم أنواع المعرفة .

ونظراً لكون الفلسفة الصحيحة شخصانية بحتة فهي عملية متصلة بالحياة داخلة فيها ، رغم آلامها ومفاسدها التى حملت المفكرين على القرار منها ففزعوا إلى التأمل والتصوّف . وبرغم فضل هؤلاء ، فأفضل منهم أولئك الذين ثبتوا فى الساحة يحملون فى جوانحهم قوة خلاقة تستهدف تغيير وجه العالم وإقامة عهد

جديد . وكيف يستطيعون ذلك إذا فروا من العالم إلى الضباب الذي ورثوه عن اليونان المولعين بالغيبية ، الصادفين عن الشخص الفرد ، وعن معالجة مشكلة الحرية ؟ .

لقد تهكم الناس بالميتافيزيقيا وحق لم التهكم ، فالميتافيزيقي البحث يشبه أستاذاً في الملاحة لم يدخل البحر فاكثى بمشاهدته من قمة الجبل . ألا إن عالم العمومية ، الذي انسلخ عن الحياة وعن الإنسان ، لعالم مزيف يحس فيه المرء العزلة ، لأنه موضوع في جملة الموضوعات لا شخص على صورة الله ومثاله .

أجل ! لقد كانت الموضوعية ضربة على الفكر فوجد النضال بين الذات والموضوع . وطالما ناصر الفلاسفة الموضوع على الذات فتقصوا من قيمة الإنسان حتى حسبه اللاهوتيون عقبة في سبيل الوحي ، وعلى من تراه يتزل الوحي إذا لم يكن هناك إنسان ؟ .

وما ساعد اللاهوتيين التصورية الألمانية إذ أغفلت الإنسان الحقيقي المركب من لحم ودم وراحت تدور حول الذات المحضة ، كما ذهب كنط وراء العقلي المحض ، وفخته وراء الأنا المطلق وهلم جرا .

لاهوتية ومحضية ومطلقية ضاع الإنسان بينها . وإنما تأثرت التصورية الألمانية بلوتيروس القائل إن الإنسان لا شيء أما نعمة الله فهي كل شيء . وقد حذا حذوه الفلاسفة التصوريون بقولهم : العقل الكلي والمطلقية ، والوعي المتعالى . وكل ذلك في فلسفتهم يرادف النعمة في لاهوت لوتيروس . بعد ذلك لم يبق على الإنسان في عرفهم ، سوى إنفاذ أوامر الوعي المتعالى . أما حرية وكرامته وقوته الخلاقة ففي ذمة الله .

جل الإنسان عن أن يكون موضوعاً ، فهو في الدرجة الأولى كائن تنبع معرفته من كينونته نفسها ، وهو من خلال ذاته يترك الله ^(١) فليس الله موضوعاً بعيداً ولا سلطاناً طاغياً . لقد جعل علم الاجتماع والعلم بالنفس

(١) وهنا تنظر في الباب كلمة الإمام عل : من عرف نفسه فقد عرف ربه .

(sociologie et psychologie) الإنسان موضوعاً قسمه أقساماً ، أما الإنسان الوجودى فكل قائم بنفسه خارج عن الشيئية والموضوعات متعال على الأناثانية ، فالأناثانية والانطواء من طبيعة الأنا الفخية لا من طبيعة الشخص . الشخص يفرق عن الأنا المتفطرس وعن الفرد ، إذ الفرد هو ما بهم النوع فيكون عدداً فى الأعداد ، كبشاً فى الكباش ، وحصاناً فى الأحصنة ، أما الشخص أى الذات أو الإنسان (واللفظان الثلاث هنا بمعنى واحد) فيستطيع الاتصال بالآخرين وبالله من داخل لا بما يمل به عليه المجتمع من خارج ، إذ يجعل من الفكر مرآة تنعكس عليها الأشياء .

إن مهمة الفكر تقتضيه أن يكون ضوءاً ينير الظلام ، ومعنى يبحث الحياة حيث لا حياة فيخلقها من جديد . فكما أن ألوان الأشياء تظهر فى الضوء فيكون الضوء هو الذى يخلقها للعين ، فكذلك هو معنى العمل الخلاق الذى يقصد إليه بردايف كلما تكلم عن الخلق . الخلق فى نظره هو المعنى الذى تخلعه على الأشياء كالجمال والعدالة والتضحية وما إلى ذلك فتلبسها ثوباً جديداً ، ولا يعنى قط أن الإنسان يخلق من العدم ، فصاحبنا يعلم أن الإنسان أعجز من أن يخلق نملة أوجه رمل ، ولكنه بالنظر إلى المكاة العليا التى يحتلها الإنسان بوصفه قساً من النور الإلهى الحر ، فهو يريد على أن يساعد الله فى الخلق فتكون الأولوية للإنسان لا للمجتمع ، للروح لا للطبيعة ، للذات لا للموضوع .

وليس أضر بالمعرفة من الموضوعية ، فكلمنا حاول الإنسان درس نفسه من خارج . أى اعتبار ذاته شيئاً — انفصل عن الوجود . الوجود يند عن هذا التشرية الذى يصدق على الجثة لا على الإنسان الحى الذى يتزع نفسه من كنه الوجود بعمله ذاك ، كما تحاول السمكة انتزاع نفسها من البحر . تلك طريقة المناطقة والعقلانيين لا طريقة الوجوديين .

ويزكرك هذا القول بنظرة جبرائيل مارسيل فى الصدد نفسه . وليست هى النقطة الوحيدة التى يلتقيان عليها فهناك مشابه كثيرة بينهما . كلاهما روحانى

مؤمن ، ولكن بردايف بركان تاتر لا يبالى أين تقع حمه ، أما مارسيل فأميل إلى التصوف والوداعة ، فيه طبيعة الكاثوليكي الغربي . وأما بردايف فروح دولية يذكرها الدم الروسي التائر والأرثوذكسية الناقمة على البابوية وأبته . وقمته من هذه الناحية تشبه نقمة كيركفورد ، فكلاهما يرى في الموضوعية صسمية لا أكثر ، سواء سميتها كنيسة أم رأسمالية أم شيوعية أم بورجوازية . ملكوت الروح يجب أن يسود كل شيء ، وكل ما عداه صسمية وعبودية .

ولا ينفرد بردايف بالنقمة على الموضوعية فذلك شأن أعلام الوجوديين الذين ينظرون إلى داخل الإثاء ، إلى ما يخرج من التهم لا إلى ما يدخل إلى التهم . ولا يخفى أنه بذلك يقدم الوجود والشعور به وتحليله على المعرفة التي يشبهها ، عند انبثاقها من الكينونة ، بالشهاب الثاقب ، يتعالى بحيث لا يطوله العقل فيدرك ما تقتصر عنه الموضوعية . ويدرك هذا بالوثبات عند كيركفورد وبالجلس البرغسوني أو الطفرة الصوفية التي تبلغك ملكوت الله بدلا من مملكة قيصر وليدة المجتمع . وقد غالى المجتمع في تقديس الموضوعية حتى جعل من الله ذاته موضوعاً . ولو صح ذلك لتعذر على الإنسان الاتحاد به لأنه يتحد بشخص لا بشيء ، ويعبد روحاً لا فكرة ولا موضوعاً ، إذ أن في الموضوعية تشويهاً للألوهية وللنفس والخلود .

الوجود سر يتعالى على الموضوعية ، فأنا موجود ، والآخر موجود ، والله موجود ، وملكوت الوجودية هو ملكوت الشخصية حيث يتجلى الوحي للإنسان ويعمل الله فيه .

وليس أقتل للذات من المدنية الزائفة التي جعلت من الدين نفسه موضوعاً فأخذت بالشريعة والحرف وتركت الروح ، سجدت للمعبد وتركت الله . المدنية والعقلانية والموضوعية أوجدت الاتصال Communication وضيعت الجوهر النسي هو الاتحاد Communion فالأول عموى مجتمعى يقضى على الشخص ، والثاني فردى يحترم الروح والحرية ويعطى معنى جديداً للحياة . في الأول ينوب

الشخص تحت أقلام المجموع ويكون غريباً ، يكون (المو) على حد تعبير مارسيل ، وفي الثاني يكون (الأنث) أى يكون الإنسان بكل ما تنطوى عليه اللفظة من معنى الحرية والروحانية والمعرفة الخالقة التى تلبس عالم الموضوعات معنى جديداً .

إن عالم الموضوعات موجود ، ما فى ذلك ريب ، ولا يستغنى عنه فهو الآلية [١] التقنية والرياضيات وما إلى ذلك ، ولكن العالم الحقيقى هو عالم الروح الذى يولى المادة نفسها معنى . وليست المعرفة الخالقة نتيجة عمل بل هى عمل حد ذاتها . أوليست وليدة الروح ، سواء انطلقت الروح فى التأمل أم ساهمت فى تغيير وجه العالم ؟ وإنما التأمل والتغير موقفان أولهما صوفى وثانيهما رسالى ، وكلاهما داخل فى الآخر فلا تنطلق الرسالة لهياً وضراماً ما لم تضرب بجذورها فى الصوفية . الروح عامل لا يعرف السلبية ، من أجل ذلك كان الله عملاً أى بالفعل لا بالقوة . الروح نشاط وفاعلية لذلك كان الحدس إبداعاً وخلقاً مستمداً من اللوغوس ، من الله ، وبالنتيجة كانت المعرفة نوراً ينبع من الحرية ومن الحب ، فإذا لم تكن كذلك استحال إلى معرفة شيطانية وإلى حب البطش . وإن الروح الحرة العارفة التى تنظم العالم المادى تدعى فى أعلى درجاتها إلهاماً وإبداعاً ، ثم تمر بمراحل نازلة متدرجة إلى العالم العمل فتدعى فى أدنى مراتبها عملاً ، وبالأحرى شغلاً . من أجل ذلك كان للعمل أهميته لا من الجهة الإجتماعية والأدبية فقط بل من جهة المعرفة أيضاً ، فالإنسان العارف هو الإنسان العامل ، أما النظريات وحدها فجقد قاصرة إذ تبقى الفلسفة معها جوفاء . ولقد أصاب ماركس حيث قال : لا معرفة ولا خلق حيث لا عمل . ولكنه أنزل هذه الحقيقة عن مرتبتها ، إذ مجرد العمل من الروحانية وقصره على المادة . وزبدة القول أن الإنسان الوجودى يجمع بين المعرفة والعمل ، بين الفكرة والإرادة ، بين التأمل والتنفيذ .

الإنسان والوحدة

قال ديكارت أنا أفكر إذن فأنا موجود . وكان الأجلر به أن يقول أنا موجود تغمرني أسرار اللانهاية لذلك فأنا أفكر . الأنا مقدّم على كل تفكير وعلى كل شيء آخر ، كما أن الأرض سابقة على كل ما ينبع منها وينبت فيها . لذلك كان الأنا بطبيعة الوجودية حرية محضة لا موضوعاً ولا شيئاً . الأنا مقدّم على اللاوعي وعلى الوعي الديكارتي ، كما أن الطفل يسبق وعيه فيوجد في الدنيا أولاً ، ولا يستطيع التفريق باديّ ذى بدء بين ذاته وبين الأشياء التي تحيط به . ولكنه متى استيقظ وعيه أدرك الفرق بينه وبين السرير الذي ينام عليه مثلاً ، فنبت حينئذ مقابل الأنا الذي كان حرية محضة اللاأنا ، (Le non moi) أى العالم الخارجى الذى لا بدّ منه والذي يستعيد الإنسان . الأنا أولاً أى الوحدة ، ثم المتعدد ، أى الآخرون والأشياء . ويردأف يستهدف التوحيد بين الطرفين ، توحيداً روحانياً منطلقاً من الأنا لا من الجماعة .

ويتبادر إلى الذهن ، أول وهلة ، أنه بقدر اتساع العالم الخارجى وازدياد عدد الآخرين تزداد الألفة ، ويستأنس المرء ، وتتلاشى العزلة . ولكنه زعم خاطئ . فالإنسان الذى يعيش فى نيويورك ، أكبر مدن العالم ، أشدّ عزلة من قيس بن الملوّح ومن جميل بثينة ، فلقد كان الأُنس بالقبيلة ، وبغنيات الحى وخضراء الدمن أوفر منه بناطحات السحاب وجسر بروكلن . وأفضّ الناس عزلة هو الفيلسوف الراى ببصيرته إلى أفق لا ينهى ، يهرب من العزلة إلى المعركة .

ويتغير الإنسان أو الأنا ويتبدّل ، ولكنه يظل واحداً فى هذا التبدل ، فيوسف يبقى يوسف ويختلف عن مصطفى . ولكن وجود المرء يفترض وجود

الآخرين ووجود العالم والله ، وجود الأنت (١) .

ولا يقتصر الأنا على النفس فقط بل يتناول الجسد أيضاً . وليس أعظم من النظرة القاطلة بازواجيهما إلا الرأى القائل بانطواء الأنا على نفسه ، فالأناية مجلبة للشقاء ، ولا دواء لذلك إلا الحب والانفتاح على القريب وعلى الله : أى تعالى ، فهذا هو الجو الذى تنوق إليه النفس لأنها تحزن " إلى أنا آخر . ولشد ما تكون خبيثها إذا كان هذا الآخر موضوعاً أو شيئاً .

وأشد أنواع العزلة تلك التى يلقاها المرء فى مجتمع زائف ، إذ يكون هناك بالجسم فقط . وأرفع أنواع الأنس خلوة المرء بنفسه ليتحد بالآخرين وبالله . هذا تعبير يبدو متناقضاً ، ولكنك إذا تأملت بمحيط روحاني رأيت أنه أدنى ما يكون إلى الفهم . ويلطف المرء عزلة تارة بالصدقة ، وطوراً بالحب الجنسي ، أو بالانصراف إلى الفن أو عمل الخير ، أو إلى النضال والمشاركة والبغضاء ، ولكن ذلك كله يخفف من الضجر ولا يمحوه ، لأن المرء فى هذه التصرفات كلها لم يبلغ الأنت بل اصطدم بموضوعات يستحيل الاتحاد بها .

فى صلب وجود الإنسان أن يرى إلى الاتحاد بآخر ، وأن يرى نفسه منعكسة فى نفس صديق كما ينعكس الشعاع على المرآة ، لذلك تراه يجهد فى لفك الأنظار إلى جماله ، والمسامح إلى أقواله ، والبصائر إلى امتداح أعماله .

إن هذا التوق الأصيل فى الإنسان الذى يفضل الطريق فى غالب الأحيان ، فيظهر بمختلف الوجوه والألوان ، ليس شيئاً آخر سوى الحنين إلى الله ، إلى الأنت ، لا إلى الله البطّاش المنتقم الجبار .

وليست الوحدة بعارضة ، أو بشعور ذاتي فقط فى هذا المجتمع الذى فرض على الإنسان فيه أن يمثل أدواراً كثيرة بل أصيلة متمكنة فى الإنسان . وليس أدل على ذلك من الرومانطيقية ، فهى حنين وانفصال عن عالم الموضوعات المجدد ،

(١) أسبغت فى شرح هذه النقطة عند الكلام على ماركس ، فلا موجب لتكرار هنا فالرجلان كانا يلتقيان جسدياً وفكرياً . وجرياً على هذا النهج فسنبرز القول فى كل الموضوعات المتشابهة عندها .

ويقظة العاطفة للاتحاد بالطبيعة . ولقد أحسنت الرومانطيقية إذ فتحت للقلب باب الانهائية ، ولكنها بالغت في العاطفة حتى أفضت إلى انحلال الشخصية وإغراقها في الكون .

ذلك هو التطرف الذى يرافق رد الفعل ، وكلاهما خطأ ، والصواب هو التحرر من عالم الموضوعات وإثبات الشخصية روحانياً ، أى خروج الإنسان من عزله ليتحد بالآخرين بدون أن تتفكك شخصيته . ويرى بردياف أن البشر ينقسمون من جهة العزلة والاتحاد إلى أربع فئات :

أما الفئة الأولى فقوامها الذين لا يحسون العزلة لأنهم ذابوا في المجتمع والموضوعية واندمجوا فيها اندماجاً ، وهؤلاء هم المقلدون والعاديون من الناس ، سواء أكانوا فلاحين أم موظفين أم صنّاعاً محافظين .

أما الثانية فهي الفئة التى أصبح وعيها مجتمعياً فلا تبدى نشاطاً ، ولا يهتمها مصير الشعب وسياسته ، فهي الحاضرة الغائبة اللامبالية .

أما الثالثة فنعزلة جزئياً ، ويدخل فيها الشعراء والرّسامون والمولعون بالجماليات ، يجمع أفرادها في الأندية ويؤلفون زمراً مختارة .

أما الفئة الرابعة فهي الرجال المنعزلون عن المجتمع ، على حين أنهم أكثر الناس اهتماماً به . ينفصلون عنه وهم في صميمه ، لا يبرحون الساحة أبداً بل يظلّون في عراك دائم . ويدخل في هذه الفئة المجدّون الخلاقون ، والمصلحون ، وثوّار الفكر وقد يدخل فيها أصحاب الفن العابرة ، ولكن بردياف يعنى خاصة أصحاب الرسائل المعرضين للاضطهاد وأنواع العذاب ، بما يجتلبون من نقمة المجتمع . وخاصة نقمة رجال الدين ، لأنهم يثيرون على التحجّر والفريسية والتّرف .

ولا ريب أن فيلسوفنا ، عند قوله هذا ، استعرض في نظره طويلة سقراط الذى قتل بالسم ، وجيوردانو برينو الذى أحرق حياً ، وديكارت الذى نثى إلى هولندا ، وسبينوزا الذى طرد من المعبد ، وكيركغور الذى استوجب نقمة البروتستانت ، ولكنه لم ينس نفسه أبداً ، فإذا كان قد سلم من الأذى فمرد ذلك إلى

اختلاف الزمان والمكان ، وإلى تلك الروح الشفاعة التي كتّ أفواه الأسود .
عن دانيال الجديدي .

تلك هي الروح الطيبة التي تدبّر بمحبة القريب (الأنت) لا (الهو) ، وتريد
الاتحاد فتؤمن بالنحن ، (Le nous) وتحترم الكنيسة كوسيلة للمحبة والاتحاد
لا كموضوعية وتجميد وانفصال .

وفي عرفه أن النحن مشتق من الأنت ، والأنت هو أنا ثان ، فلسان حاله يقول :
أنا أدركك أيها الآخر وأجلس ما يدور في وجدانك ، لأنني أقرأ نفسي فيك ،
وإن معرفتي بنفسك لأيسر عندي من معرفة جسدك . أعرف نفسك من خلال
عينيك وكلامك وإنشائك ومختلف الرموز التي تمّ عابك ، وإن لم أستطع البلوغ إلى
أعماق أعماقك .

وهنا يجب التمييز بين الاتصال بالآخر والاتحاد به . فالتعاضد الرسمية والتهاني
بالأعياد والمجاملات والسخافات ، هي من نوع الاتصال أو المواصلات . وهذه
المواصلات لا تسمو كثيراً عن المواصلات بمعناها الماديّ البحت كوسائل النقل
والتلفون . ومصدرها العمومية . أما الاتحاد فأساسه الحب الروحانيّ المتبادل ،
المتزّه عن الموضوعات ، المنطلق من الشخص لا من العام . ولا ينحصر هذا الحب
في البشر ، فكثيراً ما يتّجه إلى النبات والحيوان والأشياء ، فتحب الغاب الذي
اكتحل به بصرك أول ما استيقظ وعيك ، والنهر الذي سبحت فيه ولداً ، والكلب
الأمين المتفاني في خلمتك .

الأنا هو هذا القرد المنعزل ، فقي صبا إلى الأنت كان خليقاً بأن يسمى
شخصاً ، لأنه خرج عن الأنانية ، شرط ألا يكون هذا الميل جنسياً . فالحب
الجنسي يلطف من العزلة مؤقتاً ثم يزيد فيها ، مثله مثل داء الاستسقاء ، يزداد
المتبلى به عطشاً كلما شرب ، أو مثل الأجرّب كلما حكّ جلده طلب المزيد .

ولا تحسبن فيلسوفنا علواً للحب الجنسي ، فلم يكن الرجل عزباً ولا فاسكاً .
وهو في كلامه على الموضوعية لا يرى إلى إنكارها ولن يستطيعه ، فالإنسان موجود
(٢٧)

حتماً في هذا الكون . وهو في كلامه على المجتمع لا يريد ملاشاته ، ولكنه يهدف إلى ترفيته بما يخلع عليه من روحانية ، وبما يوقظ فيه من حرية . كل ذلك في سبيل الإنسان الذي هو أخو الإنسان في ملكوت الله .

إنه يهدف إلى رفع مستوى الحب والمجتمع ، والحفاظ على كرامة الإنسان الذي يصبح في الشيوعية مثلاً آلة ، ويغلو الحب وسيلة للتناسل ، على حين أنه ميتافيزيقي يتصل بالألوهية ، كما يغلو التناسل في العنصرية الألمانية وما شاكلها وسيلة للتباهي والطغيان . ذلك أمر يصحّ في الجياد فتقول ، هذا الحصان من دم عربيّ ، أما في البشر فلا .

وليس أضلّ ميلاً من الذين دفعوا العزلة باللذة الجنسية إلا الدعاة إلى البطش والاستيلاء ، فإذا نظرت إلى مصير يوليوس قيصر ونابليون وهتلر وموسوليني أدركت مرارة الثمار التي قطعوها .

بقي أن نمر من العزلة إلى الدين ، فهذا هو الملجأ الصحيح ، شرط ألا يقف الدين حائلاً بينك وبين الله ، إذ يتجمد ويتحجر في حنايا التاريخ فيستحيل إلى حاجز لا إلى معبر ، فالدين غير الله . وإن للدين وجهين ، أولهما وجه مجتمعيّ موضوعيّ متشوّء يصبح فيه الدين طقوساً وخطباً ، وثانيهما وجه صحيح وهو صوت الوحي ، صوت الله الذي تسمعه الصوفية الصحيحة . بل إن بين المتصوفين الهنود والمسيحيين والمسلمين من القربى ما لا تجده بين أبناء الطائفة الواحدة متى تشيّأت واستمحات إلى موضوعات .

قلنا الصوفية الصحيحة ، احترازاً من الصوفية الكاذبة التي تلور على الرقص والألعاب البهلوانية كابتلاع الحديد وما شاكله ، والصوفية التي تقسم فيها المراتب والدرجات ، فهذه المساخراًسط أنواع التدنّس . إن الصوفية التي يعينها بردايف مناجاة وصلاة لا تقوم بتحريك الشفاء بل بتحريك القلوب ، وهي التي عبر عنها المسيح بقوله : ادخل مخدعك وصل : ويقول : ملكوت الله داخلكم .

الزمان

مشكلة الزمان في رأس مشاكل الوجود ، فلا بدع أن تستوقف نظر أغوسطين بالأمس البعيد ، ونظر برغسون وهيدجر اليوم . ولا غرو فالإنسان يعيش في الزمان ، لا باعتباره إطاراً يطرأ فيه على الإنسان ما يطرأ من التغير كالصبا والشباب والكهولة والحرم ، فليس الزمان سبب التغير بل العكس هو الصحيح . ومن لم يرد ذلك فقد أخطأ ، إذ جعل الزمان موضوعياً أى شيئاً خارجاً عن الذات .

وقد مرت بك عند الكلام على هيدجر ، أنه رأى الوجود سقوطاً في الزمن ، وحسب الزمن نسيجاً من المم والقلق ، واتجه إلى المستقبل فغمره بالظلام ، متجاهلاً القوة الخلاقة ومقفلاً باب الأمل ، معرقاً باللمعة ، منكراً الابتسامة . من أجل ذلك كان الزمن تغيراً بمعنيين ، أحدهما نازل يفضي إلى الموت ، وثانيهما صاعد ، وهو علوٌ وحياة .

ولقد تعودنا تقسيم الزمن إلى ثلاثة أدوار ، الماضي والحاضر والمستقبل . وفي الحقيقة أن الحاضر يضم رفيقيه الماضي والمستقبل ، وهناك نوعان من الماضي ، واحد محوناة فتلاشى ، وواحد لم يزل حياً بادياً في حاضرننا ، فلا تختزنه الذاكرة اختزاناً كما يحتكر أثرياء الحرب المواد الغذائية ، بل تخلقه وتجدهه فيظل شفافاً متجلياً . والذي يبدو متناقضاً في مسألة الزمن الماضي هو أن الماضي لم يعتبر ماضياً إلا في الآن الحاضر ، فأمس البارحة كان أمس البارحة حاضراً ، ولم يصبح ماضياً إلا اليوم .

كان هذا القديم أمس جديلاً ويسمى هذا الجديد قديماً

ويقف الناس من ماضيهم موقفين: أولهما موقف المحافظين المتعلقين بالتقاليد، وثانيهما موقف المجددين الذين يصلون الماضي بالمستقبل وبالأبدية فيبعثون الماضي خلقاً جديداً. وموقف الإنسان بين حاضره وماضيه ومستقبله موقف جدّ خطير، لأنه يود محو ماضيه إذا كان سيئاً شنيعاً، ويحتفظ بما كان منه هنيئاً مريئاً طيباً. فإذا كان حاضره أليماً تمنى زواله، أما إذا كان سعيداً تمنى تأييده، لئلا يأتي عليه المستقبل فيلحقه بالماضي. إذن فالزمن شر ومرض قتال، ذلك هو سر الكآبة في نظرنا إلى الزمن الناهب. أما الفن فعالج هذا الداء بأن أحيا الماضي ونشره نحتاً ورسماً وشعراً. وأما الدين فقال بالخطيئة والغفران، بالموت والقيامة وبالدنيا والآخرة، وكل ذلك نتائج مشكلة الزمن الماضي والحاضر والمستقبل. الزمان مؤلف من هنيهات ولكن إذا كانت الهنيهة الحاضرة مشوبة بالماضي الألم والمستقبل القلق، فما هو الدواء، وأين العزاء في هذا الحاضر الذي يتناثر غباراً في الماضي والمستقبل؟ إن العزاء الوحيد هو في الوقوف على الهنيهة الحاضرة التي تؤيدها بما تخلق فيها، فهذا هو سبيل الإنقاذ من تخوف المستقبل، ورهبة القدر، كذلك فعل الأنبياء، والناصريون من عظماء العالم. فالماضي والحاضر لا وجود لهما من الجهة الأنطولوجية أى الوجودية بل الوجود للحاضر المتجدد. وليس إلا الخلق في الهنيهة الأبدية ينقذ من ربكة الزمن ليدخله في الأبدية.

وما يرتبط بالزمن مشكلة المعرفة، وليس أدل على ذلك من معرفة التأريخ، فهي تذكر بحجى الماضي بما بقى لنا منه من آثار ورسوم، وهي اتحاد به وتجسيد له، وليست تذكر فقط كما زعم أفلاطون، إنما هي خلق يبدل في كينونة الكائن وينيرها. وتبدو معرفة الماضي على شيء من الغرابة لأنها إدراك ما ذهب، أى معرفة ما ليس موجوداً. ولكن أغرب منها معرفة المستقبل الذي لم يقع بعد، وبردايف يراها مستطاعة للروح النبوية التي تختلف عن التكهّنات العلمية، لأن الفلكي عندما يتنبأ بالكسوف يحمد المستقبل، فيصير بين يديه ماضياً خاضعاً لعملية حسابية، كما تخضع الحطة للتشريع.

وتختلف لفظة النبوة هنا عن المدلول الدينى ، إذ يقصد بها فى هذا المقام التحرر من نير الزمان والاتحاد بالحاضر الأبدى الموصول الخلق والتجدد . أما التجديد وانعدام الحركة ففكرة برميد الإيلى تسربت إلى المسيحية . القول بالتجدد هو القول الصواب ، ولا يقصد بالتجدد هنا التطور بل الخلق ، فإن العالم ، ما برح فى خلق مستمر . ذاك أن التطور موضوع لا ذاتى داخلى ، وأنه خاضع للزمن ، وبالنتيجة للجبرية والعلمية . ويردايف رسول الحرية لا يرضى لها بهذا الهوان . وكيف يرضى بذلك وهو القائل بأن خلق الكون تم خارج الزمن ، أى فى الأبدية ، وأن ما يجرى من تطور فى الزمن يفيد خروجه عن الأبدية . هذا هو الزمن الساقط المقسم إلى ماض وحاضر ومستقبل ، أى الزمن الرياضى الذى أشار إليه برغسون وندد به ، ويميز بينه وبين الدوام . الزمن الرياضى نعدّه بالساعات والأيام والشهور ، وتحكم فيه الساعة والروزنامة ، وهو الزمن الذى تؤمن به الآلية الحديثة فى عصر السرعة . وإنه ليجهل الهنية المليئة القيمة بذاتها ، المتعالية عن الانقسام ، فاللحظة فى نظر الآلين لا تكون إلا مقدمة للى تليها ، والنقطتان تتبخران فى نهر هرقليط ومعهما الإنسان التقني الذى اختلقهما وزلت قدمه فى المنحدر فتدحرج ، ولم يترك لنفسه لحظة مليئة للتأمل ، لأن التأمل أيضاً خلق فى الأبدية وعزاء . التقنية والسرعة وتبديد الزمن تزيد فى شقاء الإنسان الذى لا يرى الوجود إلا من خارج ، وكان الأولى به أن ينظر إليه من داخل .

ولا يجوز حمل الهنية فى الأبدية على أنها تناسى الزمن والقرار منه قراراً سليماً ، ولو جاز ذلك لعمد الإنسان إلى المخدرات والمسكرات والمليذات تحرراً من ربة الزمن ، ولكن هذه تأتى بنتيجة معكوسة لأنها تبديد الزمن وللشخصية ، إن هى إلا هنية جزئية لا تحمل فى أثنائها إلا الخفة والطيش . أما الهنية الأبدية ففيها الحياة كاملة كما ، ن حيوية الشمس ماثلة فى كل شعاع منها .

ونعود فنلفت النظر تكراراً إلى نقطة هامة وهى أن الزمن الوجودى يختلف عن الزمن الحسابى ، وليس أدل على ذلك من الحالات النفسية التى يمر فيها

الإنسان ، فإن العذاب يريك الدقيقة سنة ، والفرح يريك الساعة لحظة . لقد صدق من قال إن السعداء لا يحصون الساعات ، وإن المنيه الكيركورديه التى تتسع للخلق والإبداع تجهل الروزنامة والساعة . يملك ذلك على دخول الأبدية فى الزمن ، ومن هنا كان خلود العبريين ، أى فى المنيهات التى تجلت فيها عبقرتهم . وكل ما ليس بأبدى فعرضة للزوال ، وإذا كان لوجود الزمن من مبرر فلأنه داخل فى الأبدية ، ولو كان يحذ نفسه انحذاراً وسقوطاً وموضوعية . إن قيمة البلب أعلى من قيمة العش ولكن لا بد من العش .

مشكلتان تقضيان مضجع الإنسان ، وهما مرتبطتان بالزمان المتعلق به مصير الإنسان الصميم ، وهما مشكلة البداء ومسئلة النهاية . ويزعم بردايف أن البداء خارجة عن الزمن وكذلك النهاية ، وإنما كان وجود الإنسان فى الزمن سقوطاً . ولا ريب أنه تأثر بفكرة الخطيئة الأصلية . من أجل هذا رافقت الإنسان الكتابة والحنين إلى الماضى والتوق إلى المستقبل ، مع التخوف منه . وهذا التخوف هو فى الحقيقة خشية الموت وما يعقبه .

الإنسان

لقد شغل الإنسان معظم فلسفة بردايف، فرفع مرتبته ونظر إليه نظرة لم يسبقه إليها سابق، فوضعه بإزاء الألوهة كما تضع متعاقدين أحدهما حيال الآخر. ولعل العامل الأول الذى حله على هذا الرأى تجسد المسيح، حيث التقت الطبيعتان الإلهية والإنسانية. فإذا أضفت إلى ذلك الروحانية المشعة في صدره، والحرية التي هو رسولها، مهل عليك إدراك المقياس الذى به يقيس الإنسان.

وأول ما يلفت نظر صاحبنا الفرق بين الفرد والإنسان، فالفرد (L'individu) تابع للنوع لا للشخص (La personne) ^(١).

(١) وما دمتنا في هذا الصدد فإننا نستحسن أن نأخذ عن الكلاسيكية تعريف الشخص. فقد ورد في الصفحة ٣١١ من كتاب الشروح الجلية للأب حون ما على : «تعريف الشخص ويدعى أيضاً "إيبيستاى"، هو جوهر فردى تام في ذاته غير قابل الاشتراك مع غيره من جنسه». قيل «جوهراً» للدلالة على أن الشخص يقوم في ذاته لا في غيره، وبذلك أخرجنا المرض الذى لا يصلح أن يكون شخصاً.

قيل «فردى» أى مشخص، إشارة إلى أن الشخص موجود منفرد في ذاته، متميز عن غيره بما فيه من الشخصيات الفردية التي تجعله هذا الفرد المميز، وبذلك أخرجنا الجواهر الثائية كالأجناس والأنواع: قيل «تام في ذاته» أى لا يحتاج إلى أن يشترك معه غيره أى يتعلق بغيره من حيث الوجود ومن حيث الفعل. وقد عبر الفلاسفة المدرسيون عن هذا الاستقلال في الشخص بقولهم: «إن الشخص قائم في ذاته قياماً لكل لا قيام الجزء». لأن الجزء يحتاج أن تشترك معه بقية الأجزاء ويتعلق بها من حيث الوجود ومن حيث الفعل. وبذلك أخرجنا الجواهر غير التامة بذاتها لكنها تصبح كاملة باتحادها مع جوهر آخر غير كامل، كالتفلس البشرية التي هي جزء من المركب الإنساني، ولهذا عرف القديس توما الشخص أنه جوهر فردى بالغ أقصى درجة من الكمال.

قيل: «غير قابل الاشتراك مع غيره من جنسه» إشارة إلى أن الشخص لا يستطيع أن يتحد مع شخص آخر اتحاداً جوهرياً، وبذلك أخرجنا الطبيعة التي يمكنها أن تتحد بطبيعة أخرى كما جرى الطبيعة البشرية التي اتحدت مع الطبيعة الإلهية في أقنوم السيد المسيح الإلهي. أما الأقنوم فهو الجوهر القائم في ذاته مع زيادة كونه ناطقاً، ومن ثم يعرف بأنه جوهر ناطق==

لذلك فالأول داخل في الفئة الطبيعية البيولوجية، فالشجرة فرد والحصان فرد، أما الثاني فداخل في الفئة الروحانية ، وبقدر ازديادها فيه تزداد شخصيته ، فإذا كان معلوم الروحانية كان فرداً ، لذلك يقال فلان معلوم الشخصية ، وقد يكون عالماً أليماً ، أو موظفاً رفيع المنصب ، ولا يقال إنه معلوم الفردية . الإنسان وحدة متعددة فهو عقل ونفس وجسد ، وعي ولا وعي ، حب وكره ، وما إلى ذلك . ولكنه وحدة تظل ثابتة مهما يطرأ عليها من التغير .

وحدة لا تنوب في المجتمع سواء أكان هجلياً أم ماركسياً ، ولا في حلولية سبينوزا وبودا . الإنسان ليس جزءاً من الطبيعة كما يزعم الطبيعيون بل كلٌ ومحور ، لأنه على صورة الله وغاية بذاته لا واسطة .

ومن الطرافة أن يكون معنى لفظة (Persona) اللاتينية القناع أو الوجه المستعار ، إذ كان الممثلون يستعملون القناع في أثناء التمثيل . وبهذه المناسبة نقول إن لفظة التشخيص التي اصطنعها العرب أولى من لفظة تمثيل المستعملة حديثاً ، فالتشخيص معناه أن شخصاً يتمص شخصية سواه فيقوم مقامه ، وفيها من قوة التجسيد أكثر مما في المماثلة .

يقول بردايف إن الشخص هو قبل كل شيء قناع ، وبهذا القناع يواجه العالم ويمثل دوره في الكون ، ولكنه لا يستخدم قناعه للقيام بدوره فقط بل يستخلمه للوقاية من العالم المخلق به ، فلا تنوب شخصيته بل يظل هو هو .

= فردى تام في ذاته غير قابل الاشتراك مع غيره من جنسه .

وقد عرف المعلم بويس الأتوم بقوله : « هو الجوهر المشخص الفردي من أفراد طبيعة ناطقة » . قال مرسية : « هذا التعريف قد درج استعماله في المدارس ولا يزال . ولا بدع فإنه من الصواب والعدل أن يشتهر المشخص الماثل باسم يتناز به عما سواه . وذلك لأن المشخص الماثل يتصف بالحرية فهو ولي أفعاله ، وهو الفاعل المطالب بأعماله والكفيل المسؤول بمصيره ويمعده . فضلاً عن أنه وحده يمكنه أن يدرك تشخصه . فهو إذن حرى أن يتحقق فيه بنوع أفضل معنى القائية بالذات ، أى معنى الكمال والاستقلال في الوجود والفعل » - عن مرسية تعريف أبى كرم مجله ثان .

كما قيل يظهر أن الشخص أعم من الأتوم ، لأنه يشمل الناطق وغير الناطق : فكل أتوم شخص ولا يعكس .

وحذار أن يكون الإنسان بهلوانياً يستخلم القناع للوصول إلى منصب ، فذاك رياء وتدجيل ، ولا أنانياً مغلقاً فلا شيء أقتل للنفس من الأنانية التي يتفرع عليها كثير من الأمراض كجنون العظمة والمستيريا النسائية وما شاكلها ، بل يكون متحداً مع الآخر ، وهذا الاتحاد من صلب الوجود ، فالمرء يريد أن يرى نفسه في وجه الآخر .

الوجه وما أدراك ما الوجه ، إنه مطل الروح ونفوذها من عالم الألوهة إلى أعماق نفس الإنسان ، صلة الوصل والمعبر إلى الاتحاد ، فلا قيمة تعلو على الوجه ، ولا كثر يساوى الإنسان لأنه قبس من النور الإلهي مدعو إلى ملكوت الله . ولا تقتصر هذه الدعوة على الممتازين من البشر سواء أكانوا قديسين أم علماء ، أم مكتشفين ، فالممتازون قلة . ولو صح ذلك لطحرت من الحساب المليارات من الناس . وهذا منابف للعدل الإلهي ، إنهم متساوون أمام الله . لا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى . شعرة من رءوسكم لا تسقط إلا بإذن أبيكم الذي في السماء . إنكم أكرم على الله من عصافير كثيرة .

ولكن المساواة أمام الله باعتبار أن للإنسان قيمة ذاتية لا تعنى اعتبار البشر على مستوى واحد ، ولو صح ذلك لكانت الأكثرية العددية هي الفضلى . وهذا مما تنفر منه الوجودية . لإيثارة العمومية ، وما يأباه كل ذى عقل سليم ، فرب رجل يساوى آلاف الرجال . أما القيمة الذاتية فلأن الإنسان كون أصغر تتلاقى عليه المتضادات ، المتناهي واللامتناهي ، الفردى والمجتمعى ، الصورة والمادة ، الحرية والقدرة ، لذلك فهو في صراع دائم وخلق مستمر ، لأنه لم يكتمل بل في طريق الكمال . وقلنا إنه كون أصغر يخرج عن أن يكون جزءاً في المجتمع ، لأن في الإنسان ناحية عميقة لا تبلغها الحياة المجتمعية ، لذلك صدق من قال : المجتمع يضم كل البشر ولكنه لا يضم الإنسان ، وطبيعى أنه يقصد بذلك ناحية الإنسان الروحية . وقد بينا أن الدولة ، وهي أكبر ممثل للمجتمع ليست من الوجودية بشيء ، لأنها موضوعية فائرة مفقودة الروحانية .

ولقد جنى على الإنسان من زعم أنها كل عضوى ، كما ذهبت إليه الرومانطيقية ، لأن هذا التحديد يجعل الإنسان جزءاً تجزئه القوة . وليست القوة ، مهما تفاقمت ، بشيء فى ميزان القيم ، إلا من الجهة المجتمعية . القوة لا تكون مدعاة للاتحاد بل للتمزيق ، وعبثاً تدعو الشيوعية إلى الأخوة بالقوة ، متصورة الكون معملاً فسيحاً والإنسان رفيق الإنسان فى هذا المسرح ، فالمبدأ واهن لخلوه من الروحانية والمحبة .

كان فى وسع الكنيسة أن تكون النموذج الأصلى للاتحاد ، لأنها مبنية على الروحانية والمحبة ، ولكن بردايف يقول إن الموضوعية تطرقت إليها أيضاً بحيث يصح القول فى الأديار والصوامع أنها أداة اتصال لا أداة اتحاد . ولقد صرف الرجل مدة طويلة فى « كيف » على مقربة من الكنائس والأديار ، ويرجح أن رأيه هذا مبنى على اختبار شخصى بدأه فى روسيا ثم استقر عليه فى أوروبا ، حيث اتمرج بالكثيرين من رجال الدين ، من مختلف الطوائف المسيحية . ويقصد صاحبنا أن يبين من وراء هذا كله تعذر الاتحاد بالآخرين عن طريق الجمعيات والمؤسسات ، سواء أكانت سياسية كالدولة ، أم دينية كالكنيسة ، أم سرية كالماسونية ، فكل هذه موضوعية ، ولكن هل ينجو الإنسان من العزلة لمجرد الانتماء بالآخرين ؟ الجواب كلا ، ما لم يكن الآخر من نوع (الأنت) أما من زج بنفسه فى الجمهور كيفما اتفق ، فقد فر من الوحدة إلى التلاشى فى الغوغاء والانسياق فى تيار التقليد ومهب الغرائز المنحطة . فنتحقق الشخصية يقوم بالأرستقراطية الروحية ، وهى القيم التى يتحلى بها الشخص من خلق ومواهب وتهذيب . ومن محاسن الديمقراطية أن تفتح الباب لكل إنسان ليحقق شخصيته . ولكن سيئاتها أكثر من أن تحصى ، فهى مجال التقليد والتبذل ، وفكرة المساواة تكون على الغالب انحدارية لا متعالية ، أى شعارها : الجميع إلى تحت . وهذا الحب الموجه إلى الأنت يتلاشى فى الديمقراطية كما يتلاشى فى الحلولية ، فالحب ليس حب فكرة ، فكرة الخير مثلاً ، بل الخير البادى فى الشخص الفلاى الذى

لا يقوم عليه آخر ، لأنه شخص لا فرد ، كما أن الله شخص لكنه يتعالى علواً كبيراً عما اختلقته المخيلة فجعلت له صوراً ، إنه إله حى .

ميزة الإنسان أن يفرح ويتألم أيضاً ، وكذلك الله . أما اللاهوت فينكر ذلك وينزه الله عن كل حركة وشعور ، لا استناداً على الإنجيل بل على فلسفة أرسطو القائل بالجمود والمطلقية . ولو كان الله ماهية أو فكرة فقط لصح هذا القول ، ولكنه وجود وحياة . إن ابن الإنسان يتألم لا كإنسان فقط بل كإله . يقول اللاهوت إن الله يحب البشر فلم ينسب إليه الحب وينفى عنه الألم ؟ ولا شك أن كثيرين أخلدوا فطلقوا الدين ، لأنهم لم يتصوروا الله إلهاً حياً وشخصاً يتصلون به ويناجونه ، إلهاً يحبهم ويحبونه ، بل إلهاً صوره اللاهوت فكرة مجردة غيبية مطلقة . إنا لا نترك الله إلا من خلال الابن ، والابن هو إله الحب والتضحية والألم .

للإنسان قيمة ذاتية لأن فيه قسماً إلهياً لا يفارقه . ولو ارتكب جرماً وغدا في نظر العدالة جانياً فلا يمكن اعتباره تجسداً للشر . من أجل هذا كانت الشخصانية (Le personnalisme) ضد عقوبة الموت ، وضد كل موضوعية تستخف بهذا المخلوق الذى يحيا مأساته مقسماً بين المتناهي ، اللامتناهى ، بين الرحلة والتعدد ، بين النسبي والمطلق ، بين الحرية والجبرية ، بين الداخلى والخارج ، فهو فى صراع مستمر ينشد الحرية ويقع فى العبودية .

ويزعم بردايف أن الناس ثلاثة : السيد والعبد والرجل الحر ، أما الأعلان فوجود أحدهما يفترض وجود الآخر . أما الرجل الحر فيوجد وحده لأنه خرج عن أنانيته وافتتح للآخرين وتطلق من الموضوعية ، مصدر الاستعباد . وفى هذا التطلق من النضال ما فيه ، لأنه يقتضى الكفاح إذ المجتمع ملئ بالموضوعية ، وكأن الإنسان يعيش بين صفتين من العوسج فعليه أن يتقى الأشواك مفتوح البصر دائم الانتباه . فالله والكنيسة والطبيعة والدولة والمجتمع كلها توضع فى صف السيادة ، ويوضع الإنسان بإزائها عبداً . إذن فالعبودية تمتد إلى المعرفة والفن والدين والأدب والسياسة .

ولكن الانتفاض على العبودية لا يستوجب السيادة التي تفضي إلى الاستبداد بل إلى الحرية . شعار بردايف : لا سيادة ولا عبودية . وكثيراً ما يكون هذا الذي يسمونه سيادة أشد أنواع الاستعباد ، وليس أدل على ذلك من الأندال الذين يهزل الزمن فيرفعهم . ولك في أحمد باشا الجزائر طاغية القرن التاسع عشر في هذه البلاد ، وفي كافور صاحب المتنبي أوضح البراهين ، فكلما ازدادت الخساسة والعبودية ازداد الطغيان والجور ، وكلما ازدادت الحرية ازداد التساهل . لذلك كان المسيح إله التساهل والحرية ، فسيادته سيادة الحب ، ولو تكلم كلام ذي سلطان .

الإنسان يجب أن يبتى حرّاً ، لا حيال السادة فقط بل حيال العبيد أيضاً ، لأن أخطر ما يهدد حرّيته ميله إلى التحكم وحب السلطان ولو في الأمور الثقافية ، فيتحكم الأب في أسرته وصاحب الدكان في دكانه . ومن الغرابة أن يزداد زهو الإنسان وميله إلى الإمرة كلما صغرت وظيفته وحقرت ، ف رئيس المحكمة أكثر تواضعاً من حاجبها ، ورئيس الشركة أودع من جاني الشركة . ولا بأس أن نقص على القارئ ، تجسيدا لهذه الفكرة ، النادرة التالية واقعية كانت أم قصصية .

قيل إنه كان في حلب ، على عهد العثمانيين ، موظف تركي ربطته بأحد وجوه الحلبيين صداقة وثيقة . ونقل التركي إلى مجلس المايين الهمايوني ، وأصبح ذا نفوذ عظيم . وتوفي صديقه الحلبي بعد سنين تاركاً ولداً وحيداً عرف من أمه نباهة الصديق القديم وعظم شأنه . فقصد الآستانة وواجه الرجل ، فرحب به كثيراً وسأله عن حاجة يقضيها له ، فأجابته الشاب أنه جاء يطلب وظيفة . وتوقع التركي أن يسأله ابن صديقه القديم مركزاً نابهاً ، كالتأتمينية مثلاً . ولشد ما كان عجبه عندما طلب أن تسند إليه وكالة المسجد الجامع في حلب ، وتم الأمر على أيسر ما يكون . فعاد صاحبنا إلى الشهاء واستهل مهمته بأن كسر الأباريق الموجودة التي يستعملها المصلون للوضوء ، واشترى عشرين إبريقاً جديداً ،

نصفها أحمر ونصفها أبيض، صفها بجانب الماء، وركز كرسيه على مقربة منها ، فكان إذا جاء قاصد الوضوء وأمسك الإبريق الأحمر بأمره بالعدول عنه إلى الأبيض فإذا أمسك الأبيض أمره بالعدول عنه إلى الأحمر ، وهكذا اغتبط صاحبنا بأنه يأمر وينهى فيطاع في الحالين !

ولا يقتصر تعسف الإنسان وجوره على من يكره بل يتعداه إلى من يحب أيضاً . وليست غيرة الحب القاتلة إلا من هذا القبيل . وكثيراً ما يرتد جوره على ذاته فيختلق المخاوف والبغضاء والحسد والكبرياء ، كما يستعبده الشعور بالتقص وجب البطش ، واستعباد الآخرين . وفي طليعة العبيد أولئك القواد الطغاة ، فلأنهم عبيد الرعية التي أوصلتهم إلى الأريكة ، وكثيراً ما يبطلون فلا يقفون عند حد . قال خليل مطران :

كل شعب خالقو نيرونهم قيصر قيل له أم قيل كسرى
ويجرحهم حب السلطان إلى الهاوية المحتومة ، ومن هؤلاء العبيد في زى السادة :
القيصر وديمورلنك وجنكيزخان ونابوليون وهتلر وموسوليني وهلم جرا .
ومن المتظاهرين بالقوة على حين أنهم ضعفاء : فريدريك نيتشه ، إذ لم يكن في الناس أضعف منه ، فقد كان خالياً من إرادة القوة ، وبين فكرتك عن الشيء وتمتعك به فرق عظيم . وليس في مظاهر الضعف مثل العسف والإكراه ، لذلك كان نيرون في طليعة الضعفاء .

الطغيان إذن عدو الحرية وأداة العبودية ، ولكن الناس لا يفتنون إلا للاعتناء المادى . وهناك أنواع من العلوان أخطر على الحرية منه . وفي طليعتها الأخلاق والعادات وأنواع التربية التي تحجرت في الرأى العام بما انطوت عليه من ضلالات، شوهت الآراء وجرفت حرية الإنسان في تيارها ، ومنها الصحافة والمنشورات وما فيها من سموم . وأدهى من ذلك كله داء قتال بعصف بالحرية فيختمها خنقاً لأنه الرب الثانى ، ألا وهو المال .

فلنا إن الطغيان والجرائم والموبقات من مظاهر الضعف ، لأن القوة هي

الخلق والحب والتجسد ، ولكن الموضوعية تقلب القيم فتجعل سافلهما عاليا وعاليها سافلهما ، فالأهوية في نظر الموضوعية هم الشرطي والدركي والصيرى وسمارة الوظائف ، ورؤساء البلديات وحلة المسلسلات الذين يتحكمون في صناديق الاقتراع . أما أضعف الضعفاء في نظر العالم فهم الشعراء والفلاسفة والأنبياء والقديسون . لذلك صلب المسيح ، وسم مقراط ، ورحم الأنبياء ، واضطهد المكتشفون ، ونجح عبيد المادة والعاديون والسخفاء واللامسون . نجح السادة والعبيد ، في نظر المجتمع ، وأخفق الرجل الحر . أخفق على وأفلح معاوية ، صرع الحسين وتنعم يزيد ، قطع رأس يوحنا وتنعم هيرودس . الغاية تبرر الوسطة في نظر الموضوعية ، من أجل هذا قلست الجاسوسية ومجد القتل والاعتقال والإفناء .

على هذا المعراج الدموي رقى الجزائرون السفاحون ، أولئك الذين يحسبهم الناس عظماء . يعظم الناس نابوليون ، وباستور أعظم منه ، ويمجدون كروويل وشكسبير أعظم منه . وقد صلوا من أجل هتلر وغوته أعظم منه . لقد قضى على الحرية أن تصلب في هذا العالم ، لذلك قال السيد له المجد : ليست مملكتي من هذا العالم . من أجل هذا وجب على المفكر الوجودي الصحيح أن يؤدي رسالة نبوية هدفها تبديل لوحة القيم متذرعاً بالحرية التي بها يكون الإنسان إنساناً ، فهي هبة الله ، ولكن لا هبة السيد إلى العبد بل هبة الأب إلى الابن والمحبة إلى الحبيب . وليس تعالى نحو الحرية خضوعاً لسلطان خارجي ، بل هو تقديس للحقيقة التي هي الطريق والحياة . قال المسيح : أنا الطريق والحق والحياة ، فالحقيقة أخت الحرية ، وبالحرية يتبصر الإنسان على الضلالات ، وأولها ضلالة العمومية ، أي التي تقول بالقيم العامة المجردة ، كالفضيلة العامة والخير المحض ، فذلك تجسيد مبائى ، وإنما القيم تتجسد في شخص الله وفي الإنسان .

مختلف العبوديات

لقد أجبنا القول في الصفحات السابقة في مختلف الوجوه التي تظهر بها العبودية . ولا نحاول تفصيل ما أجبناه ، فإراديف بحر عريض الساحل ، نكتفي بالتقاط بعض لآلئه مقحمين بينها ، بين فترة وأخرى بعض أصدافنا ، كما أقحمنا سواها من قبل في ثنايا هذا الكتاب ، وقد أكثرنا من الإقحام حتى ليصعب عليك التمييز .

فن العبوديات عبودية الكينونة (L'esclavage de l'être) التي تقدمها الكلاسيكية على كل شيء . ويرى بردايف تقديم الحرية على الكينونة ، أى تقديم الإنسان (وقد حان لنا أن نعلم أن الشخص أو الإنسان أو الحرية مترادفات) . قال الله لموسى إذ خاطبه من العليقة : أنا هو الكائن . واللفظة المعول عليها في الجملة هي (الأنا) فالأنا قبل الكينونة وليدة التجريد اليوناني الذي ذهب إلى الكليات واطرح الشخص . وفي تقديم الكينونة على الشخص تجعل الحرية تابعة أى تستخرجها من الجبرية ، كما تستخرج الحرارة من النار والصلابة من الصخر . وحقيقة الأمر أن الحرية تضرب بجلورها في الوجود لا في الموجود . وقد مر بك مثل هذا القول في الكلام على يسبرس وسواه .

وأولوية الحرية على الكينونة معناها أولوية الروح على الكينونة أيضاً . الكينونة جمود والروح ديناميكية وخلق وحياة . الكينونة عمومية ، والعمومية تلاشي الميزات التي يمتاز بها شخص عن سواه ، فالمشابهة بين ضمير يوسف وأسد وسليم لا تخولك استخلاص ضمير كلي ، فإذا فعلت فقد ابتدعت اشتراكية من الأنوع خاص هي اشتراكية الضمائر . وهذه الكينونة التجريدية وسعت كل

شئء بفضل اليونان ، وبما اشتقوه من أجناس وأنواع ، ولكن هذا النظام الآلى التتبقى ينطبق على الأشياء ويبقى الله والإنسان بمعزل عنه . الإنسان أعلى من الكينونة وليدة التجريد ، وأرفع من أن يكون لحمه فى نسيج النظام والانسجام والكل ، فلا شئء أبعد عن الحياة من المفاهيم اليونانية ، وليس أقرب إلى الحياة من الصوفية والفلسفة الشخصانية . الحقيقة ليست كينونة إنما هى وجود وحياة . وهذا ما ذهب إليه المسيحية الأصيلة ، لا مسيحية العقلنة واللاهوت التى شوهت مفهوم الله نفسه ، إذ جعلته موضوعاً فكان سيدياً وكان الإنسان عبداً ، بل إن الأديان السماوية جميعاً نظرت إلى الله هذه النظرة . وكان من جراء ذلك أن ولدت مخيلة الإنسان إلهاً على شبهه ، فلم يقتصر على إعارة محاسنه لله بل خلع عليه من مساوئه . فمن كان فى شك من ذلك فليرجع إلى التوراة يجد هناك رب الجنود الغضوب المنتقم الجبار ، الذى يفرق الأرض وساكنيها بالطوفان ، ثم يندم على الشر ، ويسخر علمه ومقدرته لنصرة اليهود ، تارة يعلمهم التفنن فى القتل ، وطوراً فى الإحراق وأحياناً فى الاحتيال وهلم جرا ، تعالى الله عما يصفون ، إنه روح وحرية ومحبة ، لا ملك طاغية ، ولا قاض قاسى القلب ، وقد جل أن يقاس بشئء مما نشاهد ونرى ونتصور .

الله ليس كمثل شئء . إنه نور السموات والأرض ، وإنه لأعمق الأسرار وأسمائها . إليه نتوق وبه نتحد . ويذكرك هذا التعريف بما ورد عند يسبرس من المواقف القصبوى ، وبما ورد من معنى الحضرة عند جبرائيل مارسيل والمتصوفة . أما مطلق الكلاسيكية والمناطقة فلا يفتقر كثيراً عن العلم . وتظهر غرابة هذا المطلق خصوصاً عند الصلاة والابتهاال ، فما معنى الصلاة المطلق ؟ إنما توجه المناجاة من شخص إلى شخص ، إلى إله حى لا إلى مطلق أرسطو . وإنما خل الملاحدين على الإلحاد تقصيرهم عن تفهم المطلق من جهة ، وعجزهم من جهة أخرى عن التوفيق بين قدرة الله وعلمه وجودته ، وبين ما يجلبون فى العالم من شرور وآلام .

وما يزيد في الطين بلة تبرير الشرور ، بزعم الزاعمين أنها لتمجيد الله . فإذا زعم اليهود بأن القتل والإحراق والسبي تنفع غلة في صدر الله ، وإذا زعمت الفلسفة اليونانية ومشتقاتها أنه يضحى بالأجزاء ، أى بآلاف البشر من أجل الانسجام والنظام العام ، وفي سبيل المجموع ، فأين عذر المسيحية شريعة المحبة ، وقد قال معلمها الإلهي : إن العناية تشمل العصفورين اللذين يباعان بفلس واحد ، فكيف يضحى بآلاف البشر من أجل العمومية ؟ .

الراعي الصالح يفرح بالنجاة الضالة إذا وجدها ، فكيف يسمح بتضييع آلاف النعاج في سبيل الغنيمة؟ إن الله لا يتجلى في الكل بل في الأشخاص ، في ثورة الحرية على الجبرية ، في النعمة التي يسكبها الطفل المتألم لا في النظام العام . وإنه ليتألم مع الإنسان ويساعده ويقويه على احتمال الألم . ولتجدن أشد ضروب الاستعباد تلك العبودية التي يفرضها المجتمع على المرأة ، فكأنه يقول للإنسان أنا خلقتك إذن فأنت عبدى . هذا قول يصح توجيهه للفرد لا للإنسان الحر ، وقد بينا الفرق بينهما ، وقلنا إن الفرد هو ما يهم النوع ، بل هو قول يصح في الإنسان البدائي ، الذي كان يصدر فيما يفعل عن القبيلة . الفرد هو جزء من المجتمع لا الشخص ، لأن الشخص عالم ينطوى على المجتمع ، ولا سبيل لإتقاده إلا بالاتحاد (بالآنت) بحيث تصبح (التحن) . وكل نظرة تقدم المجتمع على الشخص تستعبد الإنسان . وكل مجتمع لا تسود فيه المحبة والتعاضد والحرية والروح فهو مجتمع عبيد .

وقد تلزع القائلون بتقديم المجتمع برأى مفاده : أن الأشخاص زائلون أما المجتمع فخالد . بلى ولكنه خلود في أذهان الأجيال التالية ، أى أذهان البشر ، فلا هو خارج عنهم ولا متعال عليهم . وهذه الرابطة التي تصل بين الماضي والحاضر رابطة وجودية أساسها الإنسان . ولا تتنكر الوجودية البرديافية للماضي ، بل تعترف بما فيه من حقائق أزلية تكون حافزة لها لتجديد الحاضر ، طارحة من الماضي ما تحجر ومات ، باعثة ما يجب بعثه ، فهي وجودية قيامة وعهد جديد ،

تقلص ما يستحق التقديس . وبلى أنها لا تقلص الملكية والإمبراطورية والطنيان والاستيلاء وما شاكل ذلك .

المجتمع الحقيقي هو ذاتي ، أى موصول من داخل ، لاموضوعي مضاف من خارج ، وما ساعد على النظرة العضوية الزائفة إلى المجتمع تعدد الطبقات فيه ، فشبهت العليا منها بالرأس والدنيا بالرجلين ، فنقرأ جمهورية أفلاطون أو مدينة الفارابي وما ناظرهما ، أوحى إليه الطبقيّة تمثيلاً عضويّاً . ولا تقل الآلة ، في هذا العصر ، عن الطبقيّة في إعاء الكليّة والحزبيّة ، فيعتبر الإنسان دولاباً أو عجلة أو مسياراً في الآلات الضخمة .

بس المجتمع الزائف ينادى تارة بسيادة الأمة كروسو ، وطوراً بالبرولتاريا كماركس ، وطوراً بالعنصرية كهتلر إلخ . . . ومثل هذه الخرافات تؤثر في العاديين من الناس وخصوصاً أسطورة العنصرية . وغالباً ما يفلح في قيادة الجماهير وتوجيههم العاديون من الناس لا المفكرون العظام ، لذلك فأول شروط الخطابة في الجماهير أن يكون الخطيب سطحياً ^(١) .

أما الحرية فهمتها إنقاذ المرء من هذه الخرافات وتقديم الإنسان المتعالى على الجنسية والعرقية والحزبية ، ذلك هو الإنسان الشامل . فإذا كان فرنسياً فلا يكون فرنسياً فقط ، وإذا كان محامياً فلا يكون محامياً فحسب ، بل يكون فرنسياً محامياً اجتماعياً .

ليس بردايف ضد الاجتماع بل خصم عبودية الاجتماع ، وبتعبير آخر فليس الإنسان الحقيقي بمحدود النواحي ، إنما هو الطليق الحر .

ومن العبوديات الثقيلة الوطأة عبودية المدينة ، التي خلقها الإنسان بالتصاغر مع أخيه الإنسان للتغلب على الطبيعة والتحكم فيها عن طريق الزراعة والصناعة والملاحة والفن وما جرى مجراها . فلما أحرز بعض النصر انقلب على أخيه

(١) لقد تبسط في الكلام على الجماهير وقادتها في كتابي (حديث المشية) فليراجعه من

الإنسان وعاد حرباً عليه ، وابتعد عن الطبيعة ، فأثارت جريمة المدنية هذه أمثال روسو وتولستوى .

وليس من الحكمة فى شىء أن يعود الإنسان إلى الطبيعة فيتوحش كما زعم روسو ، فتكون المصيبة الثانية شراً من الأولى ، بل الخير كل الخير فى ترقية هذه المدنية الكاذبة والنهوض بها ناحية الحرية ، أو بتعبير آخر روحنة ^(١) المدنية *spiritualisation de la civilisation* التى استعبدت الإنسان بما خلقته من آلات ووسائل ، وبما فرضت عليه من مجاملات وأكاذيب وترهات ، كل ذلك طلاء وعمويه ما لم تصهره الروح .

لقد كان الإنسان البدائى طيب القلب وإن متوحشاً ، فسلحته المدنية بسلاح رهيب فندا أضرى مما كان ، يشهد بذلك الغرب المتجهم المتحفز المهلد بأخطر الكوارث . ولا بد من التنبيه إلى الفرق بين المدنية والحضارة ، فالأولى مادية والثانية روحية عقلية . واختصاراً للشرح تصور المدنية فى معامل الولايات المتحدة ، والحضارة فى أندية الفكر الأوروبى . المدنية تهتم بالكيفية فتخرج المعامل مئة طيارة مثلاً كل يوم . أما الحضارة فأرستقراطية تحفل بالكيفية ، قهّم بالفن والجمال والشعور الإنسانى . وبديى أن تنحصر الحضارة فى فئة قليلة ، ولكن حذار أن نمى هذه الفئة بمصيبة الكبرياء فتت عزل ، فليس ذلك من الخير بشىء ، بل هى انطوائية تتخللها الأنانية أو الصنمية والعبودية .

وهناك وجه آخر للتمييز بين القيم الحضارية والمدنية بقسمتها إلى فئتين : الأولى ديمقراطية فى تناول الجميع ، وهى المجتمعية والدينية ، والثانية أرستقراطية تشمل الفلسفة والفن والتصوف . وتلمح وجهاً آخر للتمييز بين الحضارة والمدنية من خلال الأحاديث التى تدور بين الناس ، فليس أفضل للتعبير عن نفسية البشر ، فالأحاديث المألوفة والتقليدية أو النفعية مدنية . أما الأحاديث العقلية المجردة عن النفع المادى فتم عن الحضارة . لذلك قلما نسمعها فى أميركا

(١) استعملنا لفظه روحنة كما استعملنا عقلنة .

الشمالية وفي لبنان والبلاد العربية ، فإنها في نظر القوم أحاديث لا تغني ولا تسمن من جوع . ثم إنها لا تمت إلى النيابة والوزارة بصلة . وما يجب حمد الله عليه أن هذه الفتنة الحضارية القليلة لم تهتم بالجنون ، ولم تسق بعد إلى السجون .

هذه العبوديات التي عرضنا لها تتحكم في الإنسان من خارج ، ولكن أدهى منها جميعاً العبودية الداخلية ، أى أن يكون الإنسان عبد ذاته ، عبد أنانيته . ولا يقتصر هذا النوع من الاسترقاق على الانسياق في تيار الشهوات ، فقد يكون الإنسان عبداً لنبوغته أو لشعوره النبيل ، أو لمعتقد . وعبودية المعتقد هذه أخطر أنواع الاستعباد فهي منبت التصلب والحمود وفقدان الرحمة . أو لم تقم قيامة القريسيين على المسيح لأنه شفى المشلول يوم السبت ، إذ كان السبت في نظرهم أفضل من الإنسان ؟ وهي منبت التعصب وبسببها جرت المذابح بين الكاثوليك والبروتستانت ، وبين المسيحيين والمسلمين ، وبين المسلمين والمهندوس . وعندى أن الإلحاد أقل شراً من التعصب ، فقد يغفر الله للملحد حسن النية ، أما التعصب فتجديف على الروح القدس . وكثيراً ما يبلغ الأمر بالتعصب أن يصور الله متعصباً منتقماً مثله ، فيلبس العزة الإلهية عواطفه . فقد ورد في سفر الخروج ما يلي :

فقال الرب لموسى مالك تصرخ إلى قل لبنى إسرائيل أن يرحلوا ، وارفع أنت عصاك ومد يدك على البحر وشقه ، فيدخل بنو إسرائيل في وسط البحر على اليابسة ، وها أنا أشدد قلوب المصريين حتى يدخلوا وراهم فأتمجد بفرعون ومركباته وفرسانه (أى بفنائهم جميعاً غرق) . اه . أفرأيت بم يتمجد الله ؟ بصيرورة المصريين طعاماً للأشماك .

وكثيراً ما ينقلب تواضع التقي إلى غطرسة فيكون أخطر أنواع الكبرياء ، وتستحيل القداسة إلى تصلب وتعت ، وتصبح إذ ذاك قداسة كاذبة .

ويلحق بهذه الضروب من التعصب التعصب العنصري والمجتمعي والثورى ، ومرد ذلك كله إلى ومن الحصانة الداخلية التي تفسح المجال لتأثير الخارج ، كما

يفسح الجسم المزيل الخيال للجرائم . وإن الوسيلة للدفاعية المجلية هي أن يستجمع الإنسان قواه فيجعلها جهة موحدة ، فلا يكون مشتتاً بين معترك العواصف والامول ، وإنما الصلة الوحيدة التي توثق بين القوى هي الروحانية .

ومن غرائب العبودية عبودية الدولة . وقد أشرنا تكراراً في أبحاثنا السابقة إلى نفور بردايف من العمومية ودفاعه عن الشخصية ، وأنه يرى الدولة في طليعة هذه العموميات . لقد رفعها هيجل إلى مرتبة الألوهة أما الوجوديون ، وخاصة بردايف ، فإنهم يضعونها أية ضعة . ومن الغرائب أن تستيعب الدولة ما تحرمه على الفرد ، قراها تحكم بموت من يقتل إنساناً وتقتل الألوفاً من البشر ، وتسجن من يسرق رغيفاً على حين أنها تسرق أقاليم برمتها ، وتسمى ذلك غزواً وظفراً . وتنبئ عن التجسس وتثيب الجواسيس ، وتضحى بمن تضحي من الأبرياء حرصاً على سيادتها : ولكن أتوازي تلك السيادة قتل برىء واحد؟ فإذا كان الجواب بالإيجاب فهو اعتناق مبدأ قيافا حيث يقول : خير لكم أن يموت رجل واحد من أجل الشعب . وكانت نتيجة هذا الرأي الفاسد صلب المسيح . ونهج عبادة البطش نهج قيافا ، ومنهم فردريك نيتشه ، واصطبغت الأرض باللحاء ولما تزل ، ولكن في سبيل الاستيلاء والطغيان ، لا في سبيل حقوق الإنسان .

الدولة لا بد منها للحفاظ على الحق وصيانة الحريات ، وذلك هو مبرر وجودها . أما الطغيان ، من أى نوع كان ، فتابع لمملكة قيصر ، لمملكة الشيطان ، سواء أكان طغيان الملكية ، أم البورجوازية في الديمقراطية المزيفة ، أم الشيوعية المادية ، أم الفاشستية ، أم النازية . ويجب تبديل القيم وإتقاذ الحريات من هذه الألفاظ الجوفاء (مجد الأمة) (عظمة الأمة) . إن العظمة الصحيحة هي عظمة العدالة والحق والإخاء ، لا عظمة التلميز والاستئثار وإراقة الدماء ، يجب على الدولة أن تكون خادمة الأمة لا سيبتها .

أما هؤلاء الذين يسميهم الناس رجال دولة ، أى أذكياء دهاة ، فعالباً ما يكونون أبعد الناس عن الإنسانية ، فن احتج عليهم باسم الرحمة وباسم الإنسانية

اتهم بالعاطفية والضعف ، ولو صحت هذه التهمة لكان الإنجيل من ألفه إلى ياقه ضعفاً .

إن الذى يشر به بردايف ليس عاطفية ولا ضعفاً ، بل حب الحرية والذباد عن كرامة الإنسان الذى يهدر دمه فى حروب هجومية ، والحرب لا تجوز إلا دفاعاً وصوناً للحريات .

وما يستعبد الشباب إثارة الحماسة فى صلورهم وإغراؤهم ، والتغنى بالفروسية والشجاعة . ولكن أين الشجاعة والفروسية من حروب اليوم ؟ العالم الكيميائى الجالس فى مخبره هو الذى يتدع الوسائل الجهنمية للإفناء والإبادة . فصير البشرية والحضارة رهن إرادة بضعة رجال هاجهم العطش إلى السماء ، وتراهم يقومون القيم بمقاييسهم الخاصة ، فجاسوسهم يكرم وجاسوس علومهم يقتل . ولرؤساء العصابات مقاييس خاصة أيضاً ، ولكنك قد تجد بين السلايين من تهزم الأرمينية ، وليس العهد « بفؤاد علامه » أحد رؤساء العصابات اللبنانية بيعيد ، فلم يقدم على سلب امرأة ولو رقلت بالحلى وتلألأ فى أصابعها الألماس ، وترقرقت فى وجهها نضارة الشباب . أما قتابل اليوم فلا تعف عن امرأة أو هرم أو صغير ، ولو كان طفلاً فى سرير .

قال الله : لا تقتل ، والوصية تشمل الأفراد والدول معاً .

وقال الإنجيل : أحبوا أعداءكم . والعدو هو وليد الموضوعية التى حجبت عنك إنسانيته .

قال المسيح : ما جئت لألقى سلاماً بل حرباً . أجل أرادها حرباً على الرذيلة والطغيان وإراقة الدماء والاستخفاف بالقيم . المسيح أحب وطنه وبكى على أورشليم . ولكن الوطنية شئ والقومية شئ آخر . فالأناية القومية أشد وأنكى من أناية الفرد ، لأنها مبعث الكبرياء ومصدر احتقار الآخرين .

إن عبارة « ألمانيا فوق الجميع » وتصنيف الناس طبقات — أولاً تأليه الألمان وآخرها تسوية الطبقات الدنيا بالعييد والحيوانات — جر على ألمانيا وعلى العالم من

النكبات ما يحفل من ذكره القلم . إن القومية صنم هائل شديد الوطأة يستعبد الناس إلى أبعد الحدود ، ويخلق بينهم من البغضاء ما لا تحمد عواقبه . الإنسان أخو الإنسان أحب أم كره ، فأى مسيحى لا يرى فى البوذى والمسلم والوثنى أخاً فسيحيته اسمية زائفة .

• ومن مغريات الإنسان: البورجوازية . فالبورجوازي عبد للعالم المحسوس يستهدف الراحة والاستقرار والترف ، فيزن الناس بميزان المادة لأن مملكة البورجوازي كائنة فى هذا العالم . قال المسيح: طوبى للودعاء فإنهم يرثون الأرض . والبورجوازية تضرب بالوداعة عرض الحائط ولكنها ترث الأرض ، فتأخذ من الآية الشئ الذى يوافقها .

روت لى إحدى الراهبات المختصات بخدمة المرضى يوم كنت فى مستشفى الصنائع ببيروت عام ١٩٤٠ النادرة التالية :

كان أحد أطباء المستشفى الداخلىين يأكل وينام فى المستشفى . وكثيراً ما كان يعود فى ساعة متأخرة من الليل بعد أن يقضى السهرة فى المدينة، فلامته الراهبة مرة على تأخره فحضرتة النكته وأجابها :

جاء فى الإنجيل: اسهروا وصلوا لئلا تدخلوا فى تجربة ، فأنا على السهر وأنت عليك الصلاة !

وقد يكون البورجوازي متديناً ولكن يهمله أن يرث الأرض أولاً ، فهو غنى مادياً فقير روحانياً ، عبد المال وعبد المجتمع وعبد الأشياء . تهمة نقطة الوصول لا نقطة الانطلاق ، لأنه انتهازى وصولى حديث النعمة ، لا قيمة له ولا لون ، يتناسى ماضيه الحقيقى سراً مركب النقص فيه . ولا حاجة بنا لضرب الأمثال على هذه الطائفة من البشر ، فإنك تصادفهم كل يوم ، وتعرفهم بدون دليل ، سيامهم فى وجوههم ، لا من كثرة السجود ، بل من فرط التفتيش ، يحبون السلام فى الأسواق وصدور المجالس فى الجماع وينظرون إلى الناس من عل . أولئك الذين عناهم الإمام الأعظم بقوله : احنروا صولة الكريم إذا جاع وصولة اللئيم إذا شبع . فالكريم

الجامع هو الأرسطراطي الذي تستعبده الأرسطراطية الطبقية ، التي تخلص منها بردايف واستعاض عنها بأرسطراطية فكرية أعلته إلى السماء الأعزل . أما التثيم المقصود بكلام الإمام أبي الحسن فهو ذا البورجوازي بعينه .

البورجوازي الذي ضحى بالجمال الفني في سبيل الترف وحب الظهور ، عبد المرأة وعبدت ماله فظهرت أنحف ما يكون البشر ، دمية تنوء بزينتها ، مزيفة من أخص القدم إلى قمة الرأس . ولكادت تخفي حيوانيتها لو لم يسبل عليها البورجوازي من جلود الثعالب ما يذكرك بتعليقتهما المشتركة . وليس أدل على ذلك من هؤلاء الشيوخ العائدين من أميركا يشترن الفتيات بمثل هذا الترف .

قال الإنجيل : لا تعبوا رين : الله والمال ، تلافياً لخطر البورجوازية ، فها أحسن المال عبداً وما أدهاه سيداً . للإنسان قيمة ذاتية بقطع النظر عما يملك ، ومن أجل هذه القيمة الذاتية يجب اعتبار البورجوازي إنساناً ولو كان يعبد المال ، لا عدواً يجب تهديمه . وكثيراً ما يقع أن الذين يهدمون البورجوازية يتمصون روحها أيضاً ويصيرون بورجوازيين فتأخذهم نشوة السلطان ، فإذا أساء البورجوازي إلى كية الإنسانية المفترض وجودها فيه فلا يجوز أن نسيء إليها نحن ، كما يصح أن نسرقة من سرقك ، وأن تكذب من على كذب عليك .

وما يستعبد الإنسان ميله إلى الثورة وانتفاضه على ضروب المظالم ، لأن هذا الانتفاض نفسه يعود بدوره طغياناً ، فالثائر من أجل الحرية يصبح عبداً للطغيان وعدواً للحرية ، ورد ذلك إلى الخوف . السفاح يدفع الخوف بإراقة الدماء . ويصدق هذا الكلام على رجال الثورة أمثال دانتون وروبيسير ، وعلى المتخوفين على عروشهم أمثال أبي جعفر المنصور والسلطان عبد الحميد ، أو على إمارتهم أمثال الحجاج بن يوسف وعبد الله بن زياد ، وهلم جرا .

وقد عرفت مما مر بك أن بردايف يؤمن بثورة واحدة هي الثورة على القيم البالية وإبدالها بقيم روحانية تحترم الإنسان وتنقله من الموضوعية التي استعبدته ، فليست لذلك ألف قناع وقناع . وفي جملة هذه الأفتنة إهراق دماء عشرات

الألوف من الناس في أثناء الثورات بحجة إعداد مستقبل سعيد، فيضحي بالحاضر من أجل المستقبل ، من أجل فردوس أرضى ابتدعته الخيلة وغناه الوهم .
إن الغاية لا تبرر الوسطة ، والحرية لا تتال عن طريق الإكراه ، ولا الأخوة عن طريق الثورة التي تنفجر ناراً ودماً ، فتزداد المحزنة هولا بازدياد النصر وعظم الغلبة .

قيل ويل للمغلوب في الثورات والحروب ، وأولى أن يقال ويل للغالب ، لأنه عيد الجور .

تزعم الثورات الكبرى أنها تستهدف خلق إنسان جديد ، ولكنها إذا أفلحت خلقت مجتمعاً جديداً كما قامت الشيوعية على أنقاض القيصرية . أما الإنسان الجديد، وهو أفضل من المجتمع الجديد ، فعبثاً نبحت عنه ، إذ لا يلبث أن يعود آدم العتيق فيظهر في آخر كل ثورة ملازماً حواء ثانية وحية أخرى ! وبعبير آخر إن العبودية تظهر باسم جديد . الأولى تطهير الإناء من داخل لامن خارج ، والمعوّل على القلب ، تلك هي الثورة التي تأتي بإنسان جديد .

قيل إنه كان في جملة التلامذة الداخلين بإحدى المدارس اللبنانية خارج بيروت ثلاثة تلاميذ من قرية تقع في جرد ابنان ، وكانوا يرسلون ثيابهم في كل أسبوع إلى ذويهم لتنظيفها وإعادتها . وحدث أن تساقطت الثلوج بغزارة في ذلك الشتاء ، فانسدت طريق الجبل وتعلر على التلامذة الثلاثة تبديل ثيابهم فانسخت قمصانهم ، فعاقبهم الناظر على ذلك . غير أن العقوبة لم تفتح طريق الجبل ، فتكررت في اليوم التالي . وخطر لكبيرهم حيلة ففتحها الحاجة ، فتبادلوا القمصان وكانت ملونة فجازت الخدعة على الناظر ، ولم يبق عنده ريب في أنهم بدّلوا قمصانهم القنطرة بأنظف منها ، وفي الحقيقة أن القمصان ظلت وصحة فلم يتبدل سوى لابسها !

لقد آمن الناس بفراديس موهومة تعقب الثورات ، ولكنهم كانوا في الغالب يطردون الله منها معتبرين الإيمان به من المضحكات ، متناسين أن الإيمان

بالبشرية ونفذ الله أدعى إلى الضحك . ولم يكن سبباً في الضحك الإيمان بملكوت سماوى فى نظر أولئك المؤمنين بملكوت أرضى ؟ . حقاً لقد أخطأوا كما أخطأت الملكية والاستبدادية التى لاشت ملكوت الله ضمن مملكة قيصر ، والصواب التفرق بين الاثنين . قال الإنجيل : أعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله ، لذلك وجب التمييز بين مملكة الخبز ومملكة الله . إن المسيح لم يستخف بالخبز فكشّره ووزعه على الألوف من الجوع ، ولم يقل ليس بالخبز يحيا الإنسان ، بل قال : ليس بالخبز وحده . ومعنى ذلك أن هناك شيئاً آخر غير الخبز ، برغم أهمية الرمز الخبزى الوارد فى الصلاة الربية ، التى يكررها ملايين المسيحيين كل يوم ، ولو على سبيل العادة ، إذ يقولون : أعطنا خبزنا كفاف يومنا ، واغفر ذنوبنا وخطايانا كما تغفر لمن أخطأ وأساء إلينا ، ومن المؤكد أنهم يأكلون الخبز وقلما يغفرون

متى جاع الإنسان أصبح عبد الخبز وفقد حريته ، من أجل ذلك وإقناذاً للحرية يجب ألا يحرم منه أحد . خبز المحبة تقاسمه الحواريون مع المسيحيين فى أول فجر المسيحية ، وكان ظل الروح القدس يرف على المائدة . وأوجبه الإسلام على كل مسلم فجعله أحد أركانه الخمسة ، إذ فرض الزكاة ولكنه لم يفصلها عن الصلاة ، أجل ليس بالخبز وحده يحيا الإنسان بل بالروح ، وبكل كلمة تخرج من فم الله .

قالت المسيحية بحماية الضعفاء وكذلك الإسلام ، وفى حديث مسند ، أن النبى كان يقول فى بعض دعائه : اللهم أحيى مسكيناً وأمتى مسكيناً واحشرنى فى زمرة المساكين . فقال له خادمه أنس بن مالك ، يا رسول الله إنك لتكثر من هذا الدعاء ، قال يا أنس إن رحمة الله لا تفارقهم طرفة عين .

بلى كل هذا جميل على شرط ألا تقوم للفقراء دولة مرتكزة على الأحقاد والبغضاء فتتكلم بالأغنياء وتريق النداء ، ويكون هذا الضرب من البلاء فوق كل بلاء . الروحانية هى البرزخ الوحيد الذى يقوم بين البحرين فلا يغيان ، فإذا

زال البرزخ طغت الغوغاء ، وأين من طغيانها استبداد الرأسمالية والملكية والبورجوازية ؟ لأن الغوغاء التي تكون ثيابها أسمالا بالية تكون كذلك أخلاقها مالم تمسكها روح التدين والتقوى . إن سيادة الفقراء الذين نبتوا في مستنقع المادية والإلحاد والمنفعة أشد ضررب الرق خطراً ، وأرنخها قلعاً ، وأثقلها ظلاً ، إذ تحول دون الفن والنبوغ والتهذيب الخلقى ، لأن المساواة التي مبعثها الحسد والضعفينة معناها شد الناس إلى أسفل ، فيتساوون لا بالعظمة والكرامة ، بل بالسطحية والآلية والغوغائية .

ومن العبوديات التي ترافق الإنسان في كل زمان ومكان عبودية الشهوة الجنسية ، ويجب التفريق بينها وبين الحب فالشهوة يشترك فيها الإنسان والحيوان ، ويقوم فيها أى رجل مقام آخر ، وأية امرأة مقام أنثى أخرى . ذلك هو التناسل ، أما الحب فمن غير هذا الطراز ، لأنه سمو وحنين تستشعره النفوس المحبحة ، ومن هذا القبيل حب الجمال غير مجسد في شخص معين .

وهناك نوع آخر من الحب الصحيح وهو الحب النازل أو الرحمة ، فالنوع الأول الصاعد هو اتحاد مع الآخر بالله ، أما هذا فاتحاد مع آخر من أجل الله . لذلك تستطيع محبة جميع البشر بالنوع الثاني ، وهو حب لا يقتضى المبادلة لأنه يعطى ولا يأخذ . أما الأول فيقتضيه وينطوى على المحبة والرحمة ، فإذا خلا منهما فهو حب شيطاني . النوع الثاني من الحب ، أى الرحمة ، هو الذى بشر به السيد المسيح ^(١) . ولقد جنت الموضوعية على الحب فلم تترك منه إلا وجهته المجتمعية أى الأسرة ، وبعبير آخر وجهته المتناهية لا الذاتية اللامتناهية . أدركت الغريزة لا الشعور ، أدركت الحب النوعى لا الشخصانى المتصل بالخلود ، المجاور للموت . فكما أن الموت باب الخلود فكذلك هو هذا النوع من الحب السامى الخلاق ، وإنه ليتصر على الموت . وقد مررنا بمثل هذا الانتصار عند الكلام على فلسفة مارسيل .

(١) لقد أفردت في كتابي (مذكرات جريج) فصلاً بعينه عن هذا النوع من الحب .

ويصبح المرء هدفاً لأشد المآسى عند ما تقوم المعركة بين الحب والشهوة ، بين الإنسان والحیوان ، وبقدر ازدياد الإنسانية فيه يتجمل من حيوانية الشهوة تجذبه لخلعة النوع وتغريه باللذة ، والحب يلغمه للتصعيد . الزواج والأسرة فى خلعة المجتمع ولا بد منهما ، ولكن الحب يأتى من عالم آخر فينهض بالزواج والأسرة ، ويسمو بهما عن التناسل .

بقى أن نختّم معرض العبوديات الذى بيناه فى هذا الفصل بعبودية الفن والجمال . ولا يحسن أحد أن المقصود بذلك رجال الفن ، فهؤلاء خلاّقون لا متفرجون سلبيون ، بل أولئك الذين يعيشون نهياً مقسماً بين الإحساس والانتقاد وتقليد الغير فى إظهار الإعجاب والدهشة ، بعيدين عن الواقع ، جانحين إلى الكسل ، هائمين فى الضباب ، تستعبد لهم الطبيعة ويبتعدون عن الفعل ، عن اللوغوس .

تلك الفئة من الناس شبيهة بالمرآيا التى تنعكس عليها الأشعة ولا تولد شعاعاً . إنهم لعبيد التقليد والمحاكاة . ولتجلدن كثيراً من هذه الطائفة فى لبنان ، وعلى الأخص بين المتأدبين المتطفلين على الفن ، قترام يصدرن الأحكام متنائين أو نائمين .

ويلحق بهم فئة من النسوة اللواتى يتظاهرن بالدهشة والإعجاب والتصوف الجمالى ، وأذكر واحدة منهن أخذت تطرى الشعراء ووقفت على موميروس وقفة طويلة . وكنت فى شك من قولها فسألها عن غضبة أخيل وعن رأيها فى هيلين ، فكأنى سألها عن القول والعناء

لا ريب أن الفن يخلع على الحياة لوناً يخفف من آلامها ومتاعها فلو خلت من الجمال لعادت جحياً ، على شرط أن يكون الجمال خلقاً ، فهو إذ ذاك طريق الحرية وانتصار على دمامة الحياة .

وقد تساءل المفكرون طويلاً عما إذا كان الجمال موضوعاً أم ذاتياً ، أى هل جمال البحر والغاب والوادی كامن فى هذه الموجودات أم هو إحساسك الشخصى

يريكها جميلة ، على حين أن سواك لا يرى فيها شيئاً من الجمال ؟ .
 أما أن يكون الجمال موضوعياً فلا ، لأن الموضوعية تقييد وجبرية ، والجمال يقتضى الحرية ، فلا جمال حيث الجبرية ، أما حمل لفظة الذاتية على أنها توهم فخطأ أيضاً . الصواب هو أن نخطو خطوة شطر الجمال فلا نتلقاه سلبياً . ففي تلك الخطوة والنشاط مساهمة في الخلق . ذلك هو النشاط الخلاق الذى بعث عباقرة الفن ، فتوثبت الحياة في الريشة والإزميل والقلم .

معنى الألم والموت

أنا أنألم إذن فأنا موجود أصبح استدلالاً على الوجود من قول ديكارت : أنا أفكر إذن فأنا موجود . الألم في صميم الوجود وتعبير صادق عنه ، لا من الجهة الحسية فقط بل من الجهة الروحية ، أى ناحية الإنسان العليا ، وقد يفلح المرء في خنق الألم ولكنه يلاشى في هذا الخنق كرامته الإنسانية ، مثله في ذلك مثل القضاء على تعفن الجراح بمحلول السلياني ، يقضى على الجرثومة والأنسجة معاً . قال بودا : كل شهوة ألم ، فيجب القضاء على الشهوات دفعاً للألم ، ولكن في ذلك إتلاقاً للحياة ، ومن هنا كانت النيرفانا (وهي لا وجود ولا عدم) أعلى ما يتوق إليه البوذيون فراراً من التناسخ . أما المسيحية فتأقت إلى حياة أخرى ، ومن أجل ذلك كان لزاماً عليها أن تقبل الصليب ، الغم بالغرم . الحياة كلها ألم ، وما فترات اللذة إلا واحات نادرة في قفر رهيب ، فما علة ذلك ؟

علته الصراع الدائم في الإنسان بين شطره العميق التائق إلى اللانهاية ، المخلوق من أجل الأبدية ، وشطره السطحي المنغمس في هذا العالم الفاني ، عالم الموضوعات الذي قلما يشرف على اللانهاية . ذلك أن الإنسان يحمل في صميمه عناصر غريبة عنه ، فهو هدف لعدوين ، واحد خارجي هو عالم الموضوعات ، وواحد داخلي وهو الظلام الذي يحاول خنق الفيض الإلهي الذي فيه . تلك العناصر المظلمة هي مبعث الأتانية .

جاء في الأمثال : الجاهل عدو نفسه . وجاء في الإنجيل : أعداء الإنسان أهل بيته . وإنما ألد أعداء الإنسان نفسه ، أى أنانيته ، فمن تغلب على هذا

العدو الخطير وافتتح للآخرين واتحد بالكون أحسن الغبطة وقضى على العزلة والانفصال . وإنما يبدو لنا الموت أروعب النكبات وأدهاها لأنه أشد أنواع الانفصال . لا معنى لحياة الإنسان منفصلة عن الكون ، فلو أخذت يوماً واحداً من حياة أى شخص وقطعته عما قبله وعما بعده لوجدته تافهاً . وما هى الخمسون أو الثمانون ، أو المئة سنة أى حياة المرء بالنسبة إلى الأزال والآباد . ألف سنة فى عينك يا رب مثل أمس الذى عبر .

الأم مطهر لا بد من المرور فيه ، فمنهم من يفرقه فى الحيوانية كاللذة الجنسية وما يرافقها من نشوات ، ومنهم من يفرقه فى الروحية كالتصوفين . وأشد الناس شعوراً به خيارهم ، وأقلهم إحساساً بالأم أشرارهم وأدناهم إلى الحيوان وأعرقهم فى التوحش .

كذب من قال إن الأم عقوبة للخاطئين ، فقد جاء فى الإصحاح الثالث عشر من إنجيل متى ما يلى :

وكان حاضراً فى ذلك الوقت قوم يخبرونه عن أولئك الذين خلط بيلاطس دمهم بذبائحهم ، فأجاب يسوع وقال : أنتظنون أن هؤلاء الجليليين كانوا خطاة أكثر من كل الجليليين لأنهم كابدوا مثل هذا . . . وأولئك الثمانية عشر الذين سقط عليهم البرج فى سلوام وقتلهم أنتظنون أن هؤلاء كانوا مذنبين أكثر من جميع الناس الساكنين فى أورشليم .

ولو صح هذا الزعم الفاسد لكان شر الناس أيوب الصديق وسقراط وتلاميذ المسيح والشهداء الأولون وأصحاب الرسالات العظمى .

الأم نصيب كل من شذ عن القطيع ، وهو الطريق الوحيد إلى الخلاص . البوذية قالت بالقرار من الأم ، والرواقية قالت بوجوب احتماله والتعالى على الإحساس ، ولكنها لم تستهدف تغيير وجه العالم ، أما المسيحية فاستهدفت تغيير وجه العالم ، لا بالبحث عن الأم والازدياد منه ، كما يفعل الحبيساء والنسك إذ ينأمون على الشوك ويفتخون فى اختلاق الأوجاع ، بل بتحملة السمو به وصرفه

إلى وجه خير ، وبذلك يخف ويغدو ينبوع استحقاق .
 أما اختراع الألم فمن شأنه أن يصير المرء قاسياً ، لا على نفسه فقط بل على الآخرين ، إذ ينضب صدره من الرحمة فيعذب الناس تارة بدافع التعصب ، وطوراً بقصد إصلاح الخطاة . بشس هذا النوع من القداسة .

قال المسيح للكتبة والفريسيين الذين هموا برجم الزانية : من كان منكم بلا خطيئة فليرمها بحجر . تلك لعمري أعلى درجات المحبة . فليخرس أولئك الذين يبغيون أن يكونوا ملكيين أكثر من الملك .

الروحانية وحدها تغير وجه الألم في هذه الدنيا ، فتخفف من وطأة الماضي والحاضر وتنير المستقبل ، وتقلل من رهبة الموت وهو الغاية في الألم في نظر الإنسان ، فالموت موجود ليس فقط لأن الإنسان كائن في عالم فإن بل لأنه خالد ، والموت طريق الخلود والانتقال من هذا العالم الملىء بالأوجاع ، مهما يحاول الإنسان تلطيفها ، سواء باختيار الحكم الأفضل وإنماء الثروات ومغاربة الفاقة والمرض والجهل ، أم بالتخلص من الموضوعية وأنواع العبودية . ولكن يجب الاستمرار في هذه الوثبات الصاعدة نحو الرقي وتخفيف آلام الإنسانية التي سمح بها الله كمحنة يمتازها الإنسان قبل استحقاقه الخلود الملازم للموت .

وليس من سبب يضئ على الحياة نظرة رصينة مثل هذه النظرة ، أى الخلود بعد الموت . وقد شغلت تلك القضية الإنسان منذ تفتح الوعي . مشكلتان مهمتان لا يتناساهما إلا جاهل أو متجاهل : الموت والخلود ، إذ الموت ممكن في كل دقيقة من دقائق العمر لأنه من ضمن الحياة . وقد تضاربت الآراء في الخلود منذ فجر التاريخ ، فهم من قال بالتناسخ ، ومنهم من قال بوحدة الوجود ، أى يموت الفرد فيندمج في الكل ، ومنهم من قال بخلود القيم والأفكار . أما الحقيقة فهي الخلود الشخصي إذ لا فاجعة إلا بموت الشخص ، ذلك أنه مات من أعد للخلود .

ومن تصفح التاريخ رأى أن المصريين أول القائلين بالخلود ، كما انتهى

الطواف باليونان ومعظم الشعوب القديمة إلى الاعتقاد به . ومما يلفت النظر إشارة هوميروس إلى شعاع لطيف غير منظور يكمن في الإنسان ، وأن الإنسان يصبح بعد الموت إلهاً . وبتعبير آخر إن ما يخلد من الإنسان هو هذا العنصر الإلهي الذي فيه .

أجل إن العنصر الإلهي خالد ، ولا سيادة للموت إلا في زمن الساعات والروزنامة ، أما في الزمن الوجودي فالموت اختبار أو محنة يجتازها الإنسان ، ولكنها محنة هائلة . ويختلف معنى الموت من الجهة الروحانية عنه من الجهة البيولوجية . ومن الخطأ الاعتقاد بأن القلق والتخوف من الموت ينجمان عن فناء الجسد ، فليس في الطبيعة فناء بل تحول من وجه إلى وجه ، ولكن هذا القلق ينجم عن سبب روحاني ، وكذلك الانتصار عليه ينجم عن سبب روحاني .

إن الموت يتبدل وجهه تبعاً لاعتبار المرء ذاته موضوعاً في جملة الموضوعات البادية في العالم الخارجي ، أو تبعاً للنظرة الوجودية . فمن نظر إليه من هذه الكوة أى من داخل لا يرى فيه فناء ومحوراً للذات ولكل ما اكتسبته الذات بوصفها شخصاً لا فرداً . ويمثل بردايف لهذا الموقف فيقول : تبدلنى المناقضة التالية : إذا لم يكن وراء الموت شيء أى حياة أخرى فسأعرف ذلك بعد الموت ، وإذا لم تكن بعد الموت حياة أخرى فعنى ذلك أنى فنيتم تماماً وأن ليس هناك عالم آخر ، لأننى كنت أنا البرهان الوحيد على وجوده .

أجل إن الإنسان لحقيقة دونها حقيقة الكون بأسره فهو الـ (Noumène) الذى يسمو على الظواهرات جميعاً لأنه حقيقة متصلة بالأبدية . ولكن ذلك لا يرى إلا من داخل لا من خارج . صحيح أن الجسد يحد النفس البشرية فهي مربوطة به ، مقيدة بطبيعته ، ولكنها يحد ذاتها لا متناهية . ولا محنة مطلقاً لما ذهب إليه المفكرون من خلود النوع فقط ، أو النفس الكلية ، أو الخلود في وحدة الوجود ، وما معنى هنا الخلود الذى تتلمج فيه النقطة بالبحر فتسمى ذاتها ؟ . كل ذلك

خلود وهى موضوعى ، فالعمومية ليست من الخلود فى شىء ، إنما الخلود للشخص وحده .

قال نيتشه إن هنية واحدة من هنيات الغبطة تشعرنا بالأبدية . أجل وهو كذلك ، على شرط أن تكون هذه الهنية فى الأبدية لافى الزمن . وإذا صح هذا القول نستطيع الجزم بأن هنية من هنيات الألم العميق تشعر الإنسان بالأبدية أيضاً ، وربما جاءت من هنا فكرة أبدية جهنم . ويعتبر بردايف أن جهنم لا تأتلف مع رحمة الله ، ولكن البشر أبدعوها فأعاروا الله عواطفهم الانتقامية وتمنوها لمحبوبهم . وليست هذه بالنقطة الوحيدة التى يخالف فيها اللاهوتيين ، ولعل الحرية التى نذر لها نفسه تأبى عليه التقيد بتقاسير سواه .

والذى يراه بردايف هو وجوب تفهم الأبدية على أساس الروحانية ، غير ناظر فقط إلى الناحية الإلهية من الإنسان ، بل معتبراً قيامة الجسد أيضاً قيامة روحانية ، يزرع جسداً ونفساً ويحصد جسداً وروحاً ، فالإنسان بروحه خالد . وإنما القبس الروحانى الذى فيه هو الذى يتمرد على الموضوعية والموت والتلاشى فى الزمن . كل ذلك لأن الآلوهة والإنسانية تلتقيان فى الإنسان . ولا ريب أن بردايف تأثر فى هذه النقطة تأثراً عميقاً بما ورد فى رسالة القديس بولس الإصحاح الخامس عشر إلى أهل كورنثوس حيث يقول : هكذا أيضاً قيامة الأموات ، يزرع فى فساد ويقام فى علم فساد ، يزرع فى هوان ويقام فى مجد ، يزرع فى ضعف ويقام فى قوة ، يزرع جسماً جوائناً ويقام جسماً روحانياً .

الروحانية

قبل أن نختم القول في بردايف نرى لزماً علينا أن نعقد فصلاً أخيراً نشرح فيه الروحانية التي تشمل فلسفته من ألفها إلى يائها .

الروحانية ليست ماهية تتقدم الوجود ، ويتميز آخر إن الإنسان لا يتم ماهيته فيسير في طريق معبد تملبه عليه طبيعته الإنسانية ، لأن في ذلك جرحاً للحرية ، معبودة الوجوديين جميعاً ، وفي طابعهم بردايف . الحرية مقدمة على كل شيء ، ولا يهولك منه هذا القول ، فالرجل نائر ولكنه نائر روحاني ، لا يلبث أن يضيف إلى هذه الحرية المباركة قوله بأن أعلى القيم الإنسانية اتحاد الحرية بالنعمة ، لأن الروح يأتي من عالم آخر ويسمو على الطبيعة والجبرية ، فهو المحرر الحقيقي والمنقذ الإنسان من مختلف العبوديات . لذلك ضل الذين نشدوا الحرية عن طريق المادة كالشيوعيين ومن نهج نهجهم ، كما ضل الذين دافعوا عن الروحانية فأخضعوها لسلطان وقيود ، كما مر في الفصل الموسوم (بمختلف العبوديات) . وليس الروح حرية فقط بل هو جوهر ومعنى أيضاً . فمن زعم أن لا معنى للكون والحياة كسارتر وهيدجر وأضرابهم فكأنه قال ضمناً بوجود معنى يسمو على الحياة وهو الروح . ولكن الروح نفسها تبلو جافة جوفاء إذا خرجت عن الذاتية وسقطت في الوجود الموضوعي ، لذلك وجب إنقاذها من الشئثة بوثة خلاقة ، لا بتدرج تطوري كما ذهب إليه التطوريون ، لأن التطور ينطوي على الجبرية من جهة ، ولأنه من جهة أخرى يفترض صدور الأعلى عن الأدنى . والصحيح أن الأعلى كامن في الأدنى ككون الشجرة في البزرة . وكثيراً ما تستيقظ الروحانية الخلاقة لمناسبة لا تمت إلى الروحانية بصلة . فرب رجل تستيقظ روحانيته

على أثر فاجعة تلم به ، كمرض وييل ، أو موت عزيز ، أو خيانة صديق ، وهلم جرا . وتقوم هذه اليقظة بتنبه القبس الإلهي الذي في الإنسان . وليس هذا القبس يعلو الجسد ولا يعلو النفس ، ولكنه يسمو بهما ويصهرهما معاً .

وليست الروحية فراراً من العالم ولكنها نضال في الساحة ، وثبات وجهه في عالم التعدد بدلا من الفرار إلى الوحدة والنوبان فيها ، سواء سميتها وحدة وجود ، أم تصوف أفلوطين أم تصوفاً هندياً أم فراراً إلى الصوامع والمحاييس . ويعتبر بردايف أن الانقطاع عن العالم مخالف لروح المسيحية الآمرة بمحبة القريب وأن الروحية المسيحية ليست صعوداً وتقرباً لله فقط بل نزولاً ورحمة للقريب أيضاً . الإنسان مسؤول لا عن ذاته وذوي قرياه فحسب بل عن الإنسانية جمعاء ، فليس له أن يصعد إلى القمة غير ملتفت إلى من خلف وراءه في الهاوية .

الإنسانية والألوهية مرتبطتان فليمنهلإنسانية الإنسان ونسقطها من الحساب؟ خصوصاً وأن هذه العزلة تبعث على الأنانية والكبرياء ، وليس أدل على ذلك من البراهمة الذين يضعون أنفسهم في مصاف الآلهة . ولا تقتصر هذه العنصرية على معتزلي العالم ، بل تتعداهم إلى معظم رجال الدين في كل زمان ومكان ، مهما اختلفت طوائفهم . ولعل مرد كبريائهم إلى نقطة واحدة هي انتحالم صفة وزراء الله ، وإن من حق الوزير أن يباهى بوزارته . وجبنا لو بدلوا نظرهم فاعتبروا أنفسهم خادمة الله ، إذن لازدادوا وداعة وتواضعاً .

ولكن هذا القول لا يجري على إطلاقه ، فلنا نجد بين كهان البوذية والإسلام والمسيحية فتة اقتدت بذلك الذي ولد في مغارة بيت لحم . إن الفضيلة العميقة أعلى من الطائفة ، وأبعد من حدود المكان والزمان . السيد له المجد عفا عن صاليه ، وسقراط سامح قاتليه ، وأبو الحسين أمر بمعاملة قاتله بالحسن ، وغندى طلب العفو عن قاتله .

شروط الروحية الصحيحة ثلاثة : تقديس الإنسان ، والحرية ، والحب . لذلك كانت الروحية الهندية — على سموها — باردة لخلوها من الشرط الأول

بسبب الحلولية التي تتورها . وقد رأينا في أبحاثنا السابقة أن كل مذهب يقول بالكل والتلاشي في الكل والمجموع ينقص مرتبة الإنسان ويخالف الشخصية ، نقطة ارتكاز الوجودية وقطب دائرتها . وحذار أن تفرق الإنسان في الكلية لأنه مخلوق على مثال الله ، برغم ما فيه من غرائز منحطة . تلك الغرائز لا يجوز خنقها بل تطهيرها وتوجيهها توجيهاً سامياً ، فإن تصرفها إلى هذا الوجه تأتلك بالعجب العجائب .

محبة الله ومحبة القريب هما عماد المسيحية ، والمحبة حرارة ، كما تعلم ، غير أن هذه الحرارة نمدت لسقوطها في الموضوعية والعقلانية والطقسية . فبدلاً من الحياة والخلق استحالَت إلى زينة وخُطب وعظّات ، إلى تدين سطحي مجتمعي . والمجتمعية ميّالة بطبعها إلى السطحية والتبذل والاستقرار .

المجتمع لا بد منه ، والإنسان مخلوق اجتماعي على شرط أن تسوده الروحانية كما تجرى المائية في جذع الشجرة وفروعها ، تبعث فيها الحياة وثورة الربيع ، ويقطف الزهر والثمر ، فإذا انقطعت المائية والعطاء السمع الذي تبعثه الأرض بنعاً موصولاً جفت الشجرة وذوت وعادت حطباً .

ذلك العطاء السمع يأتي من لدن الله ، منبع الحرية والنعمة والحب . هو عطاء الروح القدس الذي يصل بين الخالق والمخلوق . ولا ريب أن مملكة الروح آتية ، ولكن لا يجوز لنا أن نتظرها مكتوفي الأيدي بل نعهد لها فنخطو خطى واسعة .

يقول المسيحيون كل يوم : أبانا الذي في السموات ليبتقدس اسمك ليأت ملكوتك . وهذا الملكوت آت وسينفذ الإنسان من العبوديات التي ألصقها به عالم الموضوعات على شرط أن يساهم الإنسان في إنقاذ نفسه مستلجاً بالحب ، ومملكة النور مستنقمة ظلمات رهيبية . ومن أنعم النظر في عصر المادة هذا وفي ما تخله من عدوان الإنسان على أخيه الإنسان ، ورأى تقادم المادة ، والتكالب على الترف ، والتسابق إلى الحرب ، وشيوع الإلحاد ، وفقدان الروحانية إلا من صلور بضعة آلاف تكاد تضع بين ألوف الملايين من البشر — خيّل إليه أن الله انسحب من

هذا العالم ، أو أنه موجود فيه متكرراً ، ولكنها الظلمة القائمة التي تسبق الضياء .
أما النصر الأخير فسيكون للضياء ، أو لم تكن آخر كلمات يسوع قبل القيامة :
إلهي إلهي لماذا تركتني ؟

ولم يعلم العالم منذ القديم وجوهاً نبوية تبشر بالقيامة والبعث وسيادة ملكوت
الروح ، وانتصار الغايات الأخيرة والقيم العليا . ولتجدنّ هذه التزعة في بعض
مشهورى الغرب ، ولكنها تبلغ أشدها في الكنيسة الشرقية والمفكرين الروس .
وقد يساهم فيها أشخاص لم يؤمنوا بالتقوى ، ولكن ثورتهم على الجحود تمهد
السييل لملكوة الروح ، فينجم الخير عن الشر كما تطلع الزهرة من التربة . ملكة
الرح التورانية ستكون فوق الموضوعية والذاتية ، وتكون بمثابة يوم ثامن للخلق ،
فتبدل الإنسان خلقاً جديداً . ولا تقتصر الروحانية على ناحية من نواحي الحياة
بل تشيع فيها كلها كما تشيع الحرارة في كل شعاع من أشعة الشمس . إنسان
جديد ، ومجتمع جديد لا في الزمان ، إذ يكون حينئذ آخر الزمن الذي لا فاصل
بينه وبين الأبدية .

خاتمة في الوجودية

الوجودية ثورة على المألوف المتعارف ، ونهضة جديدة لم يكن للإنسان عهد بها من قبل . ثورة كان الفرد عمادها ، ومأساة بطلها الإنسان يناضل فيها بميوله ورغائبه ، وبالقلى الذى يغمره أمام الحياة وألغازها و رهبة المصير . يبدى شجاعة فيخاطر ويعمل ويتوَّجَّب ويحزم أمره بملء حرّيته ، فيكون من نفسه لنفسه تأريخاً . ينبش عن الحقيقة بيده ، وكل ذلك انتقاض على الأساليب العتيقة التى كانت تنتزع الإنسان من صميم الحياة ، من إرادته وشهوته وكونه فى الزمن لتجعل منه موضوع درس مجرد ، لا تخالطه شهوة ولا رغبة . الوجودية قضية شخصية يفصل الإنسان فيها ثوبه ، لا ثوباً عاماً يليق بكل إنسان . من أجل ذلك نقمت الوجودية على المذاهب الكلية الجاهزة التى تتلاشى فيها الشخصية بحيث لا تمايز الوجوه . فليس أكره إلى الوجودية من العموميات التى تستهدف القوانين الكلية ، فتلاشى القوارق والشواذ والألغاز مضحية بها فى سبيل القاعدة . الوجودية على عكس هذا فليس أحب إليها من الفردية والأسرار والأغوار ، وهى لا تستهدف فرض حقيقة على الفرد ، بل توقظه ليدرك حقيقة حاله ، فمن أحسن فلنفسه ومن أساء فعلياً . ولا تنفصل النظرية عن العمل فى صعيد الوجودية ، كما تنفصل ثياب الإنسان عن جسده ، فالوجودية دم يخالط الجسم فكيف تفرق بين مهجة وصاحبها ؟ .

وأول ما تلمح فى الوجودية ، بدءاً من كيركغور المَهِكَم السَاحِر من العموميات ، تلك السهام الموجهة إلى هجل وأمثاله ، فقد جرد المثاليون الإنسان حتى غدا أضال من إنسان ابن الفارص حيث يقول :

قد تركت الصب فيكم شعباً ما له مما براه الشوق فتى

وقد شبه كيركغور هؤلاء المساكين ، أصحاب المذاهب ، بالذين يبنون قصوراً وية يعمون فى أكواخ يجانبها ، فكان للوجودية فضلها إذ نبهت الإنسان إلى

حقيقة الوجود وأنزلته من أبراجه العاجية الوهمية . وتعتبر هذه الحركة إصلاحية من هذا الوجه ، لولا أنها أغرقت في الإصلاح كما أغرق لوتيروس في نظر المؤرخين المنصفين . فقد كان الإصلاح في الكنيسة ضرورياً لانغماس رجال الدين يومئذ في الترف والتفائس ، حتى بطر الكرادلة الذين أنعلوا أفراسهم ذهباً ، فحققوا في عالم الترف ما حلم به المتنبئ في قافية شعرية ، إذ قال لسيف الدولة :

لأنعلت أفراسي بنعماءك عسجداً

ولكن هل كانت الوجودية فكرة بكرة لم تجل ببال أحد في الماضي ؟ أو لم يدرك توما الأكويني نفسه ما أدركه كيركغورد من أن المجرد غير موجود ، وأن التجريد يرتكز على الفرد ، وأن الفرد هو نقطة الانطلاق ؟ فإذا كان المقصود بالوجودية أن يعيش الإنسان فلسفته فلقد عاش سبينوزا طبقاً لفلسفته ، بل أخذ نفسه بأكثر مما طالب به الناس . أمّا توما الأكويني الذي عمد إلى المفاهيم ليفهم الناس فلا أظن أن وجودياً مسيحياً واحداً يضاهيه من جهة انطباق سيرته على تعاليمه . ولكن احترامنا العميق لشمس المدارس القديس لا يحول دون الجهر بأن المفاهيم الكلاسيكية ، برغم ضرورتها ، لا تستطيع الإحاطة بكل شيء . وحسناً فعلت الوجودية بالتنبيه إلى السر العويص ، سر المطلق وتبيان صعوبة إدراكه ، فقد وضعت حداً لتمادى الناس في تصوير الله على هيئة البشر . ولم يسلم من ذلك التصوير بعض المشتغلين باللاهوت ، إذ تعلن عليهم أن يتزعوا من مخيلتهم صورة الإنسان التي يخلعونها على الله ، جرياً على نهج اليهود . لقد تأثر المسيحيون بتوراة اليهود إلى أبعد حد ، والتوراة صورت الله إنساناً مقتدرًا جباراً وقائلاً حرياً ، ينزل معهم إلى ساحة القتال ليبيد أعداءهم . بل إن عامة الناس — إلى أية طائفة انتموا ، وفي كل زمان ومكان — يتصورون الله على هيئة ملك مقتدر ، أو رجل موجود في كل مكان يسره (القبح الأخفى) فلا ينفك يتدخل في كل كبيرة وصغيرة . وأذكر أني سألت الخادم مرة لماذا شاط الطعام ، فأجابني هذا من الله لاني ! . وأظنها تصورته طابخاً يتدخل في شؤون المنزل . ففي طليعة حسنات

الوجودية تنبيه الأذهان إلى أن الله يتعالى عن هذه المفاهيم علواً كبيراً ، فهو اللغز الأكبر والسر الأعظم ، ولكن ما لا يدرك كله لا يترك جُله ، وهي قد بالغت في التلبس كما بالغ اللاهوتيون في التوضيح ، واليهود والرعا في التجسيم .

ولكن الوجودية تطرفت أيضاً ، فإذا عجز العقل عن إدراك كل شيء ، فذلك لا يعنى أنه لا يدرك شيئاً ، وسبب ذلك كبرياء العقل ، فلقد حاول أن يدرك كل شيء ، أى أن يسوى نفسه باللامتناهى ، فلما عجز يشم . ولقد بالغت الوجودية في تسفيه التجريد والعموميات ، وليس أدل على ذلك من الاتصال الوجودى بين إنسان وآخر ، فلو لم يكن بين الذاتين أشياء عامة يدركها زيد كما يدركها عمرو ، بحيث تكون المفاهيم عامة ، فكيف يكون السبيل إلى التفاهم والاتصال ؟ أبطريق الخلق أم بطريق هذه الحقائق الشخصية الشاذة ؟ .

إن مثل هذا التنافر من شأنه البلبلة والتباعد لا الإقصاء والاتصال .

ولنلق نظرة على الوجودية من الجهة الأخلاقية فإذا ترانا نجد ؟ نجد الحرية ، ولكن هل تمت هذه الحرية بصلة إلى تلك المقصودة في الإنجيل حيث يقول السيد : تعرفون الحق والحق يحرركم ؟ كلا ولكنها حرية فوضوية تمتد جلورها إلى الحرية التي نادى بها كمنط في « نقد العقل العملي » Critique de la raison pratique فأقامها على أنقاض العقل المجرد . الحرية الوجودية لا سبب لها ولا عوامل ، فلذلك تختار أحد الأمرين لا مستنداً إلى المعرفة بل متفلتاً من قيودها مخاطرأ مجازفاً . تريد الأمر القلائى لأنك تريده . ولا يخفى أن هذا النوع من الاختيار يصدق على الغريزة ، فالحصان يختار العشب ، ويصدف عن الحصى ، إذ يتعلم عليه أن يختار سوى العشب . ثم إن هذه الطفرات التي تقوم بها الحرية تقطع أواصر الزمن ، فلا صلة بين الأمس واليوم ، ولا نمو متصل في التطور على طريقة هيجل ، بل ربما كانت هذه الطفرات المستقلة من قبيل النكاية بهيجل ، ومعناها أن يخلق الإنسان نفسه غير ملتفت إلى الصلات وإلى التو التصاعدى في سلم الرقى ، سواء أنجح أم أخفق ، بحيث يكون كل واحد من الناس مبتدأ

لا نعتاً ولا خبراً .

فعلت الوجودية كل ذلك باسم الحياة والحركة والحرية ، وفراً من التجريد والاستقرار ، غير عالة أن الاستقرار يعطى الحياة معناها وينقلها من القوضى التي تقول إلى تفسخ المجتمع وتهديمه ، فإذا بقي للمجتمع إذا لم تربطه قواعد يتفق عليها اثنان ؟ وقد قلت بهذا المعنى في ملحمة « عيد الغدير » في وصف معركة صفين :

فَهُمُ البحر ضم درأً نفيساً وفساداً ينفسر السابحين
يعجز القائد المدرب جند يكثر القول فيه والقاتلون
ولو ان النجوم كانت شموماً لأضرت وأعمت المبصرين
وعلى من تراه يحكم قاض إن يكن كل قومه مدعينا
وهكذا فعلت الوجودية . لكل دعواه وتجربته وحرته . هذا فضلاً عما يؤخذ عليها من جهة محاولتها التلصص من أحكام العقل ، عاملة على استخراج الوجود من الموجود الفرد ، كما فعل هيدجر وسارتر . ولا ننسى ما وقع فيه يسبرس وكيركغور من التناقض بقولهما إن الوجودية أن تعيشها لا أن تفهمها ولا أن تقولها ، فهل اعتصمهما بالصمت ؟ أو لم يتفلسفاً أيضاً ؟ وكيف يستطيع الإنسان لفهام الآخرين بدون أن يعتمد إلى المفاهيم ، وكيف يكون الاتصال الذي ينادى به يسبرس إذا لم يكن كلام ؟ فإذا كان لا بد من التعميم من جهة والتمييز بين ما يخص الفرد والإنسان العام ، وبين التشابه والشاذ ، والضروري والممكن من جهة أخرى ، فهل يمكن أن يمشى الإنسان كما يمشى الوجودية معصوبة العينين غير مستنيرة بمصاييح أولية يفرضها العقل ؟ .

حسن هو التوتر الذي تقول به الوجودية من جهة الجهد الذي تفرضه على الفيلسوف لئلا ينأى عن أكاليل غاره ، لا من جهة فرض التوتر على الفلسفة نفسها . وإلى م ترى يفضى التوتر الدائم إذا لم تكن له نقطة انطلاق أو مقياس تقويم ؟ أظن أنه يخطئ في الأرض يخطئ هؤلاء النور الذين لا يجمعهم لواء ،

ولا ينتسبون إلى دولة بل يظلون في ترحال دائم .

إن الفرق بين إنسان سارتر الذى يبحث على التقوى ، وإنسان هيلجر القلق المترب الموت ، وسوبرمان نيتشه ، وإنسان كيركغور المتعبد المضطرب بحضرة الله ، وإنسان جبرائيل مارسيل المؤمل ، وإنسان بردايف الذى عرفت ، هي فوارق جوهرية هائلة ، فهل الوجودية سوى تحاليل وأوصاف وتجارب شخصية أخلاقية ؟ . وكيف يستطيع التقويم بعد ذلك ؟ أفأخذ مقاييس نيتشه ، أم مقاييس كيركغور ، أم موازين أخرى ؟ .

ومهما يكن من أمر فلا بد قبل التعميم من صلة جامعة لا تقوم إلا بالعقل ، وهذا رأى يبدو من خلال وجودية جبرائيل مارسيل عند كلامه على السر والرجاء ، والتأمل والخشوع . وهذا هو الطريق إلى استخلاص الماهيات وإلى الميتافيزيقيا ، فإذا لم تفعل الوجودية ذلك بقيت في الاسمى ولم تتجاوز حالات فردية خاصة ، وعدلت عن طريق العقل الرحبة المستتيرة التي تظل مفتوحة ، برغم ما يطرأ على الإنسان من تغير ، إلى الطريق الضيقة والانتقاص في سجن شبيه بسجن العزلة . وطبيعى أن يحس السجين في هذه الظلمة ما يحسه الوجوديون من قلق واشمئزاز وعذاب ، نستثنى من ذلك أمثال جبرائيل مارسيل وبردايف ، فأولئك يحتفظون بكوى واسعة تدخل منها الشمس ، فتلد حبالها أسلاك رجاء تصلهم بالله .

ولعل أبرز فوائد القلق الموصول بالرجاء صلته بالحرية . تلك الحرية العاطفية الإيمانية التي تعلم الإنسان أن الخلاص لا يحرز بالنوم والخلود إلى السكينة ، بل بالمعركة الدائمة . أجل إن الحرية في طبيعة الإنسان وطبيعته سابقة له ، كما أن التصميم يسبق البناء . من أجل ذلك كان إنساناً لا شجرة ولا حصاناً .

ورد في سفر التكوين أن الله خلق الإنسان على صورته ، فالصورة سبقت الإنسان ، أما احتجاج سارتر بأن الصورة أو الطبيعة أو الماهية لا تكون إلا في الإنسان الموجود فصحيح ، ولكنها سابقة عليه . ويمكن القول أن الوجود يسبق الماهية إذا اعتبرت أن الإنسان وجد لإتمام الطبيعة المرسومة له ، أى لتحقيق ماهيته

وإمكانياته ، فهو دائماً أكثر مما يفعل لا أكثر من ماهيته المنطوية على إمكانيات مفتوحة توسع له مسرح الحرية .

خلاص الإنسان ، كما يقول الوجوديون ، في يده . ولكن يجب أن تقلد هذه الحرية قدرها بدون زيادة ولا نقصان . فهي لا متناهية من جهة أنها هبة من الله ، ومتناهية من جهة أنها قائمة بالإنسان . لذلك كانت ممارستها مشوبة بالقلق والخطر . وكانت حرية مقيدة بالظروف التي نكتنفها ، ولهذا السبب بلأ المؤمن إلى حل المشكلة بالإيمان .

الوجودية نافعة من حيث المنع ، أى أخذ الإنسان الحى نقطة انطلاق ، لا المفاهيم الذهنية . ولكن الوجودية تظل ناقصة ما لم تتوجها الميتافيزيقيا ، فلا الوقوف على الفردية أو الخروج منها إلى التعميم بالرأى السديد . ولا القبلية (a priori) الكنتية التي تشكر للإنسان الحى بالنظرية الصائبة ، لأن الأخلاقيات الكنتية تقتضى أن يكون جميع الناس من طراز كنت .

حقاً إن الوجوديين المؤمنين رفعوا قيمة الإنسان الفرد فأثقلوه من إنسان المختبر وإنسان دركهائم ، ومن الآلية والنوبان في المجتمع ، حتى لنلمح من وراء سطور الملحين منهم قلقاً يشدهم إلى الميتافيزيقية التي اجتنبوها ، إلى الله الذى أداروا له ظهورهم ، وهم ما برحوا يبحثون عنه . فعل اليهودى التائه .

من كل ما تقدم ، وما رأيته أيها القارئ ، بثاقب نظرك ، بين دفتى هذا الكتاب تتبين أن للوجودية حسناتها وسيئاتها ، وأبرز سيئاتها تطرفها ضد خصوصها . قيل ، إن فارساً قاد حصانه إلى المرعى ، وكان الحصان عارياً والمكان سهلاً ، فحاول الفارس أن يشب إلى الصهوة ، جرياً على عادته في شبابه ، فحالت الكهولة دون الوصول ، فاستعان بالقليس جرجس (الخضر) راعى الحصان ، ووثب فحلق من فوق ظهر الجواد وسقط إلى الأرض من الجهة الثانية ، فانكسرت ساقه فقال : يا مار جرجس لقد زدتها في المونة ! !

وهكذا فعلت الوجودية .

محتوى الكتاب

صفحة	
٥	مقدمة
٣٢	هرقليط
٤٤	المتافيزيقيا والصراع
٤٨	عموئيل كنط
٥٩	فجر جديد
٦٤	فخته
٦٥	منشأ التصورية الألمانية
٦٩	في البدء كان الكلمة
٧٣	شلنغ
٧٥	التناقض في الطبيعة
٧٩	هجل
٨٨	الفكرة الديالكتيكية الهجلية
٩٢	مظاهر الفكر المطلق
٩٨	أركان المثالية الديالكتيكية
١٠٣	كارل ماركس
١١٩	النظرية والواقع في الماركسية
١٢٣	التناقض والتحول الكيفي
١٢٨	الاشتراكية
١٣٢	الوجودية

صفحة	
١٤٤	سورين كيركغورد
١٥٥	فكرة كيركغورد
١٦٧	المرحلة الدينية
١٧٥	القلق
١٨١	فريدريك نيتشه
١٩٠	ما هو السوبرمان
١٩٤	الإنسان في نظر نيتشه
١٩٨	تأويل الكون
٢١٤	خلاصة القول في نيتشه
٢١٩	كارل يسبرس
٢٣٠	الحرية
٢٣٨	التاريخية والأبدية
٢٤٣	الاتصال
٢٤٧	التعالى
٢٥٥	الإشارات
٢٦٧	مارثان هيلجر
٢٧٤	واو المعية أو الناس
٢٧٩	الهم
٢٨٣	الرجوع للفناء
٢٩١	التزمّن والتاريخية
٢٩٧	جان بول سارتر
٣٠٧	الحرية
٣١٣	التعالى

Bibliotheca Alexandrina



0385633

